

Pela primeira vez na história humana, o negro Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (produções de toda a espécie, desposamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o *devenir-negro* do mundo.

AMODITMA

ACHILLE MBEMBE

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA

ACHILLE MBEMBE

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA

TRADUÇÃO
MARTA LANÇA

ANTISONA



ACHILLE MBEMBE é professor de História e de Ciência Política na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, e leciona na Universidade Duke, nos EUA. Um dos pensadores contemporâneos mais prolíficos e aclamados, tem uma extensa obra publicada sobre história e política africanas, na qual explora os temas do poder e da violência. É autor de *De la postcolonie – Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2008) e de *Sortir de la grande nuit – Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010).

ACHILLE
MBEMBE
CRÍTICA
DA RAZÃO
NEGRA

TRADUÇÃO
MARTALANÇA

ANTIGONA

PTUUM online: Critique de la culture noire

AUTORE: Agilide Nderiche

TRADUÇÃO: Maria Luísa

REVISTA: L. Regente-Caslin

CONTACTO: le-on@ptu - Rui Silva | www.ptuonline.org

EDICION: Rita Lyrio

MANUTENÇÃO: Gonçalo Aires Górfico

CONTEÚDO

© 2013 Edições de La Bibliothèque / Paris

© 2014 Antígona / direitos reservados para Portugal

1ª EDIÇÃO: Outubro 2014

NO: 16208174

ISBN: 978-972-608-254-5

ANTÍGONA: LITTERES REBRACKLASON

Rua Gustavo de Mello Marques 62 10. L.

1100-000 Lisboa / Portugal | t + 351 21 124 6170

info@antigona.pt | www.antigona.pt

*Para Sarah, Lú e Ansel,
e também para João e João (1)*

INTRODUÇÃO

O devir-negro do mundo

Quisermos escrever este livro à semelhança de um rio com múltiplas afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixa de ser o centro de gravidade do mundo. Efectivamente, este é o grande acontecimento ao qual devemos, a experiência fundamental da nossa época. Revela-se-nos porém que a vontade de medir as implicações e as consequências desta reviravolta de ainda os primeiros passos¹. De resto, tal revelação pode ser nos dada simplesmente: pode suscitar perplexidade ou fazer-nos mergulhar num tufão ainda maior. De uma coisa temos a certeza: esta desclassificação, também ela carregada de perigos, abre possibilidades para o pensamento crítico. Tentaremos, aqui, em parte examiná-las.

¹ *Imperial Chthonicity: Postcolonializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Epistemology*, Princeton University Press, Princeton, 2006; Jean Comaroff e John L. Comaroff, *Theory from the South: or, How We Can Learn by Working toward Africa*, Routledge, London, 2006; ver também a introdução de *Against Apartheid: The Powers of Cultural East: Europe on the Global South*, Verso, London, 2007; e Kazuo Hironaka, *Asia as Method: toward Transpacificities*, Duke University Press, Durham, 2007; e Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Powers, Enfranchisement, Oppression*, Duke University Press, Durham, 2001.

Pare apreender com mais exatidão a importância destes perigos e possibilidades não é de mais recordar que, de uma à outra ponta da sua história, o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade da não em termos de pertença mutua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação de mesmo ao mesmo, de suprimido do ser e da sua manifestação no seu ser precursor ou, ainda, no seu próprio espelho¹. Em contrapartida, interessa compreender que, como consequência direta desta lógica de identificação, de autocontemplação e, sobretudo, de encarceramento, o Negro e o raço têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa! Designações penumbradas, perdas perturbadoras e desequilibradas, símbolos de interioridade crua e de repulsa, a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultânea, pelo menos paralela e, desde o início da idade nova, castradora, no conjunto, o subleito (inconfundido e muitas vezes negado), ou melhor, o raído (complexo e partir do qual o próprio moderno de conhecimento — mas também de governação — se defende). Um e outro significam

duas figuras gêmeas do delírio que a modernidade po-
deria copular² e 23.

A que se deve então este delírio, e quais as suas manifestações mais elementares? Primeiro, deve-se ao facto de o Negro ser aquele (ou ainda aquele) com quem quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender, em qualquer lado onde aparece, o Negro liberta distâncias pessoais e provoca uma exuberância irracional que tem estado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se ao facto de que ninguém, nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados nesta coisa — designar-se-ia um negro ou, na prática, ser tratado como tal. Além do mais, como explicou Gilles Deleuze, há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mongol, um ariano no delírio, pelo aquilo que faz fomentar o delírio sim, entre outras coisas, as raças³. Ao retirar o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma feição de certo biológico ou mesmo de certo americano em particular (sistema do Negro e da raça das versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada⁴). Partilhando simultaneamente como categoria originária, material e funcional, a raça tem estado, no decurso dos séculos precedentes, na origem de inúmeros catástrofes, a nível não só físico e causa de devastações físicas massivas e de incalculáveis crimes e carnificinas⁵.

¹ Assim, da complexidade e das tensões inerentes a esta pergunta, ver Jacques Agassi, *La complexité: l'indéterminisme déterministe*, *Revue de la Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

² Ver François Baudin, *La violence de la Terre: pour différents espaces ou, au moins d'hommes qui l'habite*, *Journal des Savants*, 14 de Abril de 1984, pp. 123, 125, e *Une Violence à l'Égalité*, *Revue de la Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, pp. 11, 12. Ver também Charles R. Smith, *The Social Contract*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977.

³ William Mark Salomon, *Making Sense: Intelligence and the Social Imagination*, American Historical Review, vol. 87, n. 2, 1981, pp. 1361, 1362. James De Rooy, *The Negroes as slave body: racial politics and the body of the slave*, *American Studies*, vol. 26, n. 4, 1991, pp. 611, 612 e William Mark Salomon, *La violence de la Terre: pour différents espaces ou, au moins d'hommes qui l'habite*, *Journal des Savants*, 14 de Abril de 1984, pp. 123, 125.

⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, 1968-1969, 1969-1970, Minuit, Paris, 1969, p. 39.

⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, 1975, Pantheon Books, New York, 1979. *The Origins of Race*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1980. *French History: The Negro*, Harvard University Press, Cambridge, 1981. *Origins of Race*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1981. *Origins of Race*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Tres elementos marcaram a biografia deste vertiginoso viajante. O primeiro foi sua suposição organizada quando, ao prever o futuro do tráfico atlântico (sobretudo no séc. XIX), homogeneizou e analisou os migrantes de África, forçados a transitar em direção ao sul da América, homens, mulheres e crianças.¹ Agraciados no colapso das apostolias, passaram a pertencer a outros, que se passaram horizontalmente a seu cargo, deixando assim de ser apenas os lingus potius. Apesar de ser sua vida e o seu trabalho acerca a ponte de entre a vida e o trabalho dos outros, eles quem estavam condenados a viver, mas não quem não poderiam ser rejeitados ou humanizados, eles não deixaram de ser aqueles outros.² O segundo momento corresponde ao acesso à escrita e tem início no final do século XVIII, quando, pelos seus próprios traços, os Negros, estes seres capturados-pela-outra, conseguiram articular uma linguagem para si reevoluando o status de sujeitos completos do mundo vivo.³ Tal período, pontuado por sucessos e reveses,

⁴ Willy Johnson, *Test by Text: Life Inside the Appleton-Bentley Sales Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, p. 1. See Bennett, *Specimens of the Aesthetic*, 130–31. Capital 'M' here, and the philosophy of history, *Tricks*, University Press, Durham, 2002.

³ *Alcedo daedalus daedalus*, see John W. Hedges, *The New Connecticut: People and Life in the New England South* (Oxford University Press, New Haven, 1971); Bayard Rustin, *Bayard Rustin: The World He Made* (Pantheon Books, New York, 1972).

[illegible]

mercado, pela "independência do Haiti" em vista, por combater pela abolição do tráfico, pelas "democratizações" anuais e lutas pelas diferentes crises nas Elites Unidos, viria a complementar-se com o desenvolvimento do aparelho nas últimas décadas do século XIX. O primeiro movimento (limpido do século XVI) refere-se à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a ação do neoliberalismo e do intrínseco crescimento da economia, finalmente, do complexo militar-pós imperial e das tecnologias nucleares, e, portanto, à destruição.

Por neoliberalismo entende-se uma fase da história da Humanidade (dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais). O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (lucro) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma dinheiro. Tendo o capital atingido o seu ponto de fuga máximo, desce para-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual, todos os investimentos a todas as utopias do mundo vivo (podem) deixar um valor não estruturado¹². Este investimento característico se também pela produção da indiferença a codificação genética da vida social em normas, empresas e sistemas, assim como por diversas operações de abstração que pretendem mobilizar o mundo a partir de linguagens empresariais¹³. Assombrado por um seu duplo funesto, o capital, degradadamente o financeiro, define-se apenas como iludido, tanto do nome de visto dos seus fins.

[illegible]

¹ Joseph Vogt, *Le secret du capital*, Desclaux, Paris, 1914, p. 103.

¹ M. J. S. H. Wilson, *La Democrazia classica: gli uomini e il loro ambiente*, La Delfiniana, Padova, 1971.

como dos seus meios¹¹. Já não dita apenas o seu próprio regime de tempo. Uma vez que se encarrega da elaboração de todas as relações de filiação, precisa multiplicar-se por si mesmo numa infinita série de dividas estruturalmente insolúveis¹².

Já não há trabalhadores propriamente ditos, já se encontram assalados do trabalho. Se, então, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo e ser objeto da humanização numa humanidade separada, entropia na abundância, que já nem é útil ao funcionamento do capital. Tem emergido uma forma inédita da vida passiva apoiada na economia artificial e numérica e em modelos cognitivos providos das neurociências e da neuroeconomia. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que elos secos da mesma cadeia, vãos instalando a ficção de um novo ser humano, sempre fora de si mesmo, plástico e convocado a reconfigurar-se permanentemente em função das condições que a época oferece¹³.

Este novo humano, sujeito do mercado e da dívida, acha-se um puro produto do acaso natural. Tal espécie de forma abstracta sempre pronta, como diz Hegel, capaz de se vestir de todos os conteúdos, é típica da criação da imagem e das novas relações que ela estabelece entre os factos e as ficções¹⁴. Apenas se entre os outros animais não tem nenhuma instância própria a proteger ou subjugá-lo. Não pode e não quer, nem tem licença para a

modificação da sua estrutura biológica e genética¹⁵. Distiguem-se, em vários aspectos, do sujeito antigo padecendo da primeira industrialização. Em primeiro lugar, é um indivíduo apaixonado no seu desejo. A sua felicidade depende quase inteiramente da capacidade de consumir publicamente a sua vida íntima e da observação merecida como um produto de troca. Sujeito neuroeconómico observado pela dupla inquirição exclusiva da sua utilidade (a reprodução biológica da sua vida) e da sua classificação (avaliar os bens da sua vida), este homem cobra, homem esquisito, homem ridículo e homem fútil, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, se não do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito universal e desce nível para responder à exigência que lhe é constantemente feita — tornar-se outro.

Admire-se não o facto de o neoliberalismo representar a época na qual capitalismo e atomismo, doente muito tempo obrigados a manter-se afastados, tendem finalmente a fundir-se. Passando doente o ciclo do capital a ter da imagem para a imagem, a imagem torna-se um factor de aceleração das engrenagens institucionais. Da potencial fundo do capitalismo e do atomismo resultam algumas consequências determinantes para a nossa forma compreendida da raça e do racismo. Desde logo, os ritos rituais são os quais os escritos negros foram expostos

¹¹ Ver Joseph Vogt, op. cit., pp. 161 e seguintes.

¹² *Ibid.*, p. 164 pp. 166.

¹³ Ver Roland Duménil e Lévy Jean Del Volgo, *Enfants de l'oubli. La machine et la puissance au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.

¹⁴ Ver ainda neste de rito, Francisco Franco, *El Deseo y la Idea*, Ed. Alianza, Paris, 1993.

Ver Pierre Dardot e Christian Laval, *Le Nouveau Régime du trabalho. Vers la souveraineté individuelle*, La Découverte, Paris, 2009. Ver também Roland Duménil e Lévy Jean Del Volgo, *Enfants de l'oubli. La machine et la puissance au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.

durante o primeiro capitalismo constituiu a base, as regras e a norma, pelo menos o quinhão de todas as lutas e das subleitações. Depois, a tendencial transição para o imediato negro e constituiu como a insurreição de povos, das impermissões instituídas que devem tomar as lutas e as condições de captura e de produção contra as lógicas coloniais de ocupação e exploração, ou seja, de guerra contra as ordens de épocas anteriores¹⁴. As guerras de ocupação e as guerras anti-colonizacionais visam não apenas capturar e ligar a fronteira, mas também e sobretudo a uma distribuição do tempo e uma atomização do espaço. Como parte do trabalho consiste agora em transformar a zona em feição e a feição em real, a mobilização militar acima, a destruição de um território, em grupos e fortins são acompanhadas por uma mobilização total através das fronteiras¹⁵. Elas finem agora parte de dispositivos de uma violência que se destrói tempo.

Alta, energia, produção, exploração e guerras sistêmicas seguem lado a lado com a suburbanização do mundo e a intensificação de práticas de assentimento — evidências de uma ordem campêsiada de economia com a biologia. Em termos concretos, tal campêsiada traduz-se na militarização das fronteiras, na fragmentação de territórios e na sua divisão, bem como na criação, no interior dos estados existentes, de espaços mais ou menos autônomos, que vivem sobordinação e estão na forma de

¹⁴ Des Français au Wagon, 2 Hommes peblotons Ce par nous mangés l'Inde/age par nous comés, Julien Michard, Paris, 2005.

²⁴ For an excellent discussion of Raytheon's Cold War activities, see John M. Heilbrunn, 'The Cold War and the American Technological Elite: The Case of Raytheon', in *Journal of American Studies*, 30 (1996), 1. On the Cold War, see also John Heilbrunn and John Heilbrunn, eds., *The Cold War and the American Technological Elite: The Case of Raytheon* (Cambridge, MA, 1996), 1. On the Cold War, see also John Heilbrunn and John Heilbrunn, eds., *The Cold War and the American Technological Elite: The Case of Raytheon* (Cambridge, MA, 1996), 1. On the Cold War, see also John Heilbrunn and John Heilbrunn, eds., *The Cold War and the American Technological Elite: The Case of Raytheon* (Cambridge, MA, 1996), 1.

soberania nacional, mas operando sob o lei informal de uma tensão de pequenas jurisdições e de grupos sociais privados, ou sob o manto de entidades internacionais com o pretexto de suas instituições, ou, simplesmente, de indústrias estrangeiras²⁴. Essa política de acomodação, geralmente, acompanhada por toda uma rede transnacional de suplenção qualitativa ideológica das populações, contratação de moralização afetos à luta contra as guerrilhas locais, formação de comitês de classe, reuniões sistemáticas a portas em massa, torturas e enforcos estragalin²⁵. Graças às práticas de acomodação um imperialismo de desconjunturas manifestava desenhos e múltiplos um pouco por todo o lado as condições de economia, alimentando-se da anarquia

A custa de contratos de concentração e sob o portão de combater a insegurança e a desordem, empresas estrangeiras, grandes potências e classes domesticas autôctones articuladas em ligaduras e as muitas das países avoracavaladas. Tinham a intenção de fornecer para internar providos, desapeamento de uma parte crescente das repaques que lutar anteriores tinham arrancado as capital, raramente indefinido de dívida acordada.

20. Adam Mathew, «La Grèce, les nouvelles pratiques législatives et le rôle important de la politique lignée», *Chronique sociale*, pp. 19-25. Université d'Athènes, Athènes, 2009. «Chronique sociale, Paris, Culture, vol. 19, n° 1, 2009, Héros et héros. La Grèce et le choc. Le monde d'un législateur du parlementaire», *Paris, vol. 19, n° 1, 2009*. «Chronique sociale, Paris, Culture, vol. 19, n° 1, 2009, Héros et héros. La Grèce et le choc. Le monde d'un législateur du parlementaire», *Paris, vol. 19, n° 1, 2009*.

21 David H. Ucko, *The Nine-Cornered Strategy Box: Preserving the US Military in Modern War* (Columbia University Press, 2011), pp. 10, 11; Jeremy Sabel, *Blackwater: The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Harvill Seale, 2009; Jacques, 2009; John A. Nagl, *Learning to Eat Soup with a Knife: Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago University Press, Chicago, 2009; *Contingent Casualties in Vietnam* (Chicago, La Follette, 1970).

a violência do capital afligem agora, inclusive, a própria Europa, onde vem surgindo uma nova classe de homens e de mulheres estruturalmente emendados¹².

Mais característico ainda da potencial frota do capitalismo e do anacronismo e a possibilidade, mesmo durante, de transformação dos seres humanos em coisas anônimas, em dados dignos e em códigos. Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos seres de origem africana durante o primeiro capitalismo (produção de toda a espécie, desposamento da rotundeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter éscurelável a solidão, à sua institucionalização enquanto pórtico de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o desvago do mundo.

A RAÇA NO FUTURO

Sendo o Negro e a raça duas figuras centrais (sendo que segundo o discurso euro-americano acerca do domínio, será possível pensar que a desclassificação da Europa e a sua consequente inscrição na categoria de simples província do mundo desorientará a atenção de nossos? Ou deveremos pensar que, se a humanidade se tornou singular, o mesmo vai reconfigurar-se nos antedecidos de uma nova linguagem — anônima, molecular e fragmentada — acerca da "espécie"? Se colocarmos a questão nestes termos, não podemos o único de supor que o Negro e a raça e ainda fossem elementos coagelados (capítulo 1).

¹² MARCELLO LAMBERTI, *La fabbrica del Primato asiatico*, Anversa, 1979.

Pelo contrário, sempre foram parte de um movimento de crises, elas próprias marca acedida. Além, o seu significado fundamental foi sempre singular. O nome Negro em particular libertou, durante muito tempo, uma extensível energia ora como veículo de insurreições coloniais e de forças caóticas, ora como signo humanista da possibilidade de redenção do mundo e da vida em dia de transfiguração (capítulos 1 e 2). Além de designar uma realidade heterotópica e múltipla, fragmentada — em fragmentos de fragmentos sempre novos —, esse nome acumulava uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia, o assombrosamente, para milhões de pessoas apinhadas nas redes da dominação de raça, de serem funcionares os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de serem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida¹³ (capítulos 3 e 4).

E não é tudo. Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua asséptica e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, entranhamento e degradação, ou seja, um lugar sempre ocupado e abominado. Humilhado e profundamente desorientado, o Negro é, no orden da modernidade, o jaco de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em incorporação — a coisa viva do capital. Mas — e esta é a sua manifesta dualidade —, nessa inevitável espectacular, tornou-se o símbolo de um desejo, o desejo de vida, força própria, fixação e glória, o momento sagrado no ato de criação e até de ver os seus corpos e suas histórias no mesmo tempo. A sua capacidade de enlutar para, até, de adiar multiplicar. Algumas pessoas não hesitam em reconhecer

¹³ Didier Anzieu, *Le Non-Pensé*, Grasset, Paris, 1975, p. 30.

no Negro o lado da terra, o cerro de onde atraves (o qual o símbolo de uma Humanidade reconciliada com a natureza, em harmonia com a totalidade do cosmo, encontra na natureza, nos a natureza)²⁴.

O velho europeu entendeu-se então, mesmo que o mundo euro-americano não tenha chegado a saber, nada que quisera saber (tenha fingido saber, do Negro. Em muitas partes sobrevive-se agora um escravidão sem razão). No intuito de apressar a política de discriminação tornando a sua consequência inevitável, far-se com que os negros e religião tenham o lugar de ideologia. Admita-se que a universalização republicana é algo em religião à nega, encarnam-se os. Não fincos nos sua própria origem, e continuam a profanar categorias totalmente inelutáveis, as quais, maliciosamente, alimentam, ao quotidiano, a ideologia. Mas quem, entre nós, pode desviar de que chegou o momento de finalmente compreender o mundo, e enquanto a Europa se extinguiu, apunha a dor da dor da não saber onde se encontra no mundo e com ele, de se alçar e fundar qualquer coisa de absolutamente novo?

Para fazê-lo, será necessário esquecer o Negro ou, pelo contrário, salvaguardar a sua força em religião ao que é feito o seu carácter humano, fluido e cristiano — este elemento sujeito ao esquecimento, serial e plástico, constantemente re-carado, firmemente colocado nos dois lados do espelho ao longo de uma fronteira que não pode de se esquecer. Além disso, se se não desta tormenta o

Negro conseguir de facto sobreviver iguais que o inventaram, e se, numa reviravolta de que a História guardará segredo, toda a humanidade salutar na se tornar negro que riscos ocorreriam um tal *deixar negro* do mundo a respeito de universal promessa de liberdade e da qualidade de que o nome Negro está sido o signo manifestado no decorrer do período moderno? (capítulo 6).

Não é da mais leveza que terá sobrado qualquer coisa, das feridas e ate das lesões de crueldade colonial, pois divide, desorganiza, hierarquiza e diferencia. Por isso, a origem criada permanece. Será mesmo verdade que hoje em dia estabelecemos com o Negro relações diferentes das que ligam o senhor ao seu criado? Ele próprio não continuará a viver apenas pela e na diferença? Não estará convencido de se habitar por um duplo, uma entidade alheia que o impede de chegar ao conhecimento de si mesmo? Não vivemos num mundo de perda e de culpa, mantendo o sonho de negação a uma liberdade de que se declina a si próprio em função de essencialidade para o portador, muitas vezes, do que lhe é dessemelhante? A partir de quando o projecto de levantamento radical e de autonomia em a este da diferença se tornou simples universo mimético daquilo que durante tanto tempo foi a sua malícia?

Essas são algumas das questões que colocamos neste livro, o qual não sendo nem uma história das ideias nem um exercício de sociologia histórica, se serve constantemente da história para propor um estilo de reflexão crítica acerca do mundo do nosso tempo. Ao privilegiar uma forma de assimetria, não solar a meio-luz, meio diurna e meio nocturna, tinha mos em mente uma única questão — como pensar a diferença e a vida, e sem ilusão a o dissimulante, o excedente a o em comum? A experiência negra resume bem tal interrogação, por

²⁴ Ver especialmente a poesia de Albert Camus, *Acosta do mundo e do Indivíduo* (Paris: Grasset) e *Paroles* (Paris: Grasset). *Essays on the World of Camus* (Paris: 1968).

²⁵ Eric Foner, *Democracy and the Slave*, 1988, e *From Slavery to Freedom* (1968), *The Making of American Slavery*, La Divina, Paris, 1988.

servando na construção contemporânea o lugar de um
lance fugaz, de uma espécie de espelho móvel. Ainda nos
interrogamos por que razão para este espelho móvel se
gira sobre si mesmo. O que o impede de parar? O que
explica este movimento infinito de carões, cada uma mais
estéril que a outra?

Johannesburgo 2 de Agosto 2012

O presente texto foi escrito ao longo da minha estada no
Witswatersrand Institute for Social and Economic Research
(WISER) da Universidade de Witwatersrand (Johannesburgo,
África do Sul). Foi parte de um ciclo de reflexões que De la
post-colonialité (2000) iniciara, seguindo-se *Sortir de la grande
mer* (2006), e de cujo trabalho em curso sobre o afeto-político
romão assinala a conclusão.

Ao longo deste ciclo fomos forçados a habitar vários
mundos ao mesmo tempo, não num grau gratuito de
desenraizamento, mas de viéses, receptível de exterior
na articulação, a partir de África, de um pensamento da
circulação e do movimento. Ao longo deste caminho, não
pretendemos apropriarmo-nos as tradições europeias do
pensamento. De resto, elas não nos são de modo algum
alheias. Quando se trata de dizer o mundo no âmbito de
todas, existem, pelo contrário, relações de força no seio
destas tradições, e uma parte do nosso trabalho consistiu
em, perdendo nas frechas internas e sem apelar à descon-
tinuidade, não para reforçar a distância entre África e o
mundo, mas para permitir que, entretanto, o real clama-
mente possível, as novas exigências de uma possível
universalidade.

Na decoreta da minha estada, no WISER, pude beneficiar do apoio dos meus colegas Deborah Pascal, Sarah Nunnall, John Hylop, Ashlee Nomer, Pamela Gupta e, recentemente, Cathy Burns e Keith Brechenridge. As páginas que se seguem devem muito à amizade de David Theo Goldberg, Arjun Appadurai, Aekbar Abbas, François Vergès, Pascal Blanchard, Laurent Dubois, Eric Fassin, Ian Baucom, Srinivas Aravamudan, Charlie Plot e Jean-Henri Chénier.

Paul Gilroy, Jean Comaroff, John Comaroff e a anfitriã Carol Brechenridge foram grandes fontes de inspiração. Agradeço ainda aos meus colegas Kelly Gallagher, Julia Hornberger, Leigh Ann Nakloa, Zen Marie de Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC) da Universidade de Witwatersrand.

O meu editor François Goss e a sua equipa (Pascale Ulla e Thomas Delombe em particular) mostram, como de costume, um irrepreensível apoio.

Agradeço às revistas *Le Debat*, *Politique africaine*, *Cahiers d'études africaines*, *Research in African Literature*, *Afrique et le Monde diplomatique*, que acolheram os textos incluídos que serviram de base a este ensaio. Por razões não explícitas aqui, este livro é dedicado a Sarah, Léo e Amiel e, também, a Jolynn e Jonas.

L

A questão da raça

As páginas que se seguem serão então dedicadas à raça negra. Por este termo ambíguo e polémico, designamos várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber; um modelo de exploração e deprecação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação, a, por fim, um complexo psicomínico. Esta espécie de ensaio-estilo, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, trata a raça como enquadramento.

Só me é possível falar de raça (ou de racismo), na minha linguagem totalmente imperfeita, dada a dimensão dessa palavra. Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Não sabendo de tudo distinguir entre o que está dentro e o que está fora, as involuções e os conteúdos, ela remete, antes de mais, para as standardizações da superfície.

Só me é possível falar de raça (ou de racismo), na minha linguagem totalmente imperfeita, dada a dimensão dessa palavra. Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Não sabendo de tudo distinguir entre o que está dentro e o que está fora, as involuções e os conteúdos, ela remete, antes de mais, para as standardizações da superfície.

compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lha desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao género humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano. Só ele codificou um rol de costumes, acresce por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas da conduta, da religião e do governo.

O Etno — figura, se o for, de dissimelhar-se, da diferença e do poder pelo do negativo — constitui a sacralização por excelência da existência objectal. A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida segredada e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-cetro, fortemente trabalhado pelo visível, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência — a morte do dia, a destruição e o prigo, a transmutação nome do mundo³. Heger dizia, a propósito de tais figuras, que elas eram estranhas ao linguagem numa consciência da si estendida às lutas humanas incapazes de as desprender da figura natural com que estavam investidas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto.

Essas figuras eram a marca dos povos isolados e não sociais, que combatiam odiosamente até à morte, se desfiziam e se destruíam como animais — uma espécie de humanidade com vida vacuante e que, ao concluir

tornar-se humano com tornar-se animal, tem para si uma consciência afim, desprezada de universalidade⁴. Ou seja, mais bondosa, admitia o que não entendia não estar seguramente desprezada da humanidade. Vivendo adormecida, esta humanidade não se deixa ainda esgozido na aventura daquilo que Paul Valéry chamava a «luz para sem regressar». Era, no entanto, possível elevá-la até nós. Tal facto não nos poderia ocorrer, no entanto, qualquer coisa de abstrato da sua inferioridade. Pelo contrário, debaixo dos seus gestos por um dever — o do apólitico e protótipo⁵. Assim se justificava a empresa colonial como obra fundamental entre civilizações e «humanidades», cuja violência, sua coerência, era apenas moral.

No momento de pensar, classificar e imaginar os diferentes datados, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, foi recorrendo a processos de etnologia. Ao apresentar como reais, certos ou exactos, lutas humanas foram inventados, foi-lhe escapando a coisa que parecia aparecer, mostrando como esta uma relação fundada em talismãs imaginários, mesmo quando a sua pretensão era desenvolver um conhecimento destinado a dá-lo a conhecer objectivamente. As características principais desta relação imaginária estão a toda a obra de ser realidades, mas os processos gráficos aos quais o trabalho de etnologia se evoluiu, assim como as consequências da sua violência, são, actualmente, muito conhecidas. Nesse sentido, há poucas coisas a acrescentar. No entanto, se como objecto o lugar onde esta relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta são dadas a ver de um modo

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Natur*, Berlin, 1909, pp. 425-430.

³ Pierre Larousse, *Nigrité, Nigrité, Thème des Nigres*, op. cit., p. 143.
⁴ Christopher Lasch, *From Max Weber to Modern Capitalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1969.

⁵ Voir Pierre Larousse, *Nigrité, Nigrité, Thème des Nigres*, op. cit., p. 143.
Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle, publié par Emile Faguet, Paris, 1890, p. 47.

mas brutal, distinto e manifesto, é exactamente este signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África e cujo connotativo é ser não tem nome comum, e muito menos um nome próprio, mas o índice de sua ausência de obra.)

É verdade que nem todos os negros são africanos nem todos os africanos são negros. Apesar disso, pouco importa onde eles estão. Enquanto objectos de discurso e objectos do conhecimento, a África e a Negritude, desde o início da época moderna, intergaliude, numa crase aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação. Aceitamos o mesmo com as relações entre o ser e a aparência, a verdade e o falso, a vida e a morte, e até a linguagem e a vida. De facto, sempre que a problemática passa por Negros e África, a razão, arruinada e envenenada não consegue deixar de andar às voltas sobre si mesma e, muitas vezes, perde-se num espaço aparentemente inacessível, no qual, à medida a linguagem, as próprias palavras deixaram de ser memória. Com a extinção das suas fronteiras comuns, a linguagem transformou-se numa fabulosa máquina cuja força vem automaticamente da sua vulgaridade, de um insuperável poder de violação e da sua indeleável profundeza. Hoje, ainda, e quando se trata de um dos raros a palavra não representa necessariamente a coisa, o verdadeiro e o falso tornam-se indistricíveis, e a significação do signo não é a mais adequada à coisa representada. O signo não é apenas substituído pela coisa. A palavra ou a coisa gan. muitas vezes, dizem pouco acerca do mundo objectivo. O mundo das palavras e dos signos autotomozos se a tal ponto que não se tornou, apenas um espelho para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de produção, mas ganhou uma força própria, capaz de se libertar de qualquer ligação à realidade. A razão de ambos os

podemos sem dúvida atribuí-la, necessariamente, à lei do signo.

Sem a intenção pensar que talvez definitivamente o este signo, do qual o conceito negro é, depois, a cultura de plantação ou simplesmente da exploração foram o posterior originário. Nesta fonte baptizada da nome modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio de raça e o tema com o mesmo nome foram tornados sob o signo do capital, e é precisamente este ponto que distingue o tráfico negro e as suas instituições das formas anteriores de escravidão.¹⁰ Com efeito, entre os séculos XIV e XIX o horizonte espacial da Europa virgem-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o espaço de uma nova configuração de mundos, o lugar de onde emerge uma nova, revolucionária planetária. Este acontecimento da segmentação da actuação territorial europeia da expansão em direcção às Canárias, Madeira, Açores e ilhas de Cabo Verde, resultado da sua começo da economia de plantação com modo de obra de escravos africanos.¹¹

A transformação da Espanha e de Portugal — de onde a sua presença do mundo sobre um vasto sa de expansão europeia para além do Atlântico — coincide com o afluência de africanos à península Ibérica, que participam na reconstrução dos principais objectos a seguir à Grande Veste (Black Death) e a Grande Fome do século XIV. A mudança, no entanto, não sem todos, se não há alguma

10. See Immanuel Wallerstein and Igor Kopytoff (1981), *Slavery in Africa, Historical and Comparative Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1981, 200p.

11. See, for example, Christopher Clapham, *Slavery in Precolonial Senegal*, Cambridge University Press (1981), 200p. *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1980. Also, Alexander and Alfred Hoffer (1981), *The Atlantic World: European Slavery, Trade, and Empire*, Princeton University Press, 1981, 200p, pp. 1-4.

homens livres. Se até então o aprovisionamento de escravos na Península era efectuado através das rotas terrestres controladas por mouros, agora reverteu a via oposta: por volta de 1440, quando os ibéricos inauguram contactos directos com a África Ocidental e Central via oceano Atlântico. Os primeiros negros, vítimas de pilhagens e transformados em objectos de venda pública, chegam a Portugal em 1444. O número de capturados aumenta anualmente entre 1450 e 1500. Nesse processo, a presença africana cresce, e milhares de escravos desembarcam anualmente em Portugal, ao ao ponto de o seu efeito desestabilizar o equilíbrio demográfico de certas cidades ibéricas²². É o caso de Lisboa, Sevilha e Cadix, nas quais, no início do século XVI, cerca de 10 por cento da população é composta por africanos. A maioria são libertos atrelados ao sector agrícola e doméstico²³. Em todos estes casos, quando tem início a conquista das terras da América, afro ibéricos e escravos africanos integram tripulações marítimas, pontos comerciais, plantações e centros urbanos do Império²⁴. Participam em várias campanhas militares (Ponça Rêis, Cuba, Florida) e fazem parte, em 1519, dos regimentos de Hernán Cortés que invadem o México²⁵. Depois de 1520 e através do comércio triangular, o Atlântico torna-se um verdadeiro aglomerado que reúne

²² Jorge Fajana, *African Slaves in Portugal, during Christopher Columbus*, 1511-1516, in Thomas Fuchs e Hans Löffelholz, *Black Africans in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 117-120. Ver também A.C. de Cad. Saizade, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1482-1580*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

²³ Frederic M. L. de Portugal et al., *Enslavement in Africa* (Lyon, 1991), IFFLPCN, Paris, 1996.

²⁴ Don Watson, *Peasants Army for the Atlantic: The Free-Coloured Militia in Colonial Hispano-Brazil* (University Press, Stanford), 2000.

²⁵ Neta W. e o caso de Guadalupe de Matthew R. Hall, *African conquistadors. Armed Africans in early Spanish America*, *The Americas*, vol. 58, n. 2, Outubro 2001, p. 177.

África, as Américas, as Caraíbas e a Europa em torno de uma intrincada economia Abricando regiões que outrora eram relativamente autónomas, o novo vasto espaço geográfico centro-continental, este conjunto vasto-histórico será o motor de transformações impostas na história do mundo. As pessoas de origem africana estão no centro das novas dinâmicas que largamente iniciam ideias e vias de uma à outra margem do mesmo oceano, dos pontos negros da África Ocidental e Central aos da América e da Europa. Esta errância de circulação espanta-se numa economia que surge, por si mesma, capitala colossais, inicialmente a transferência de moedas e de produtos agrícolas e manufacturados, o desenvolvimento dos seguros, da contabilidade e da actividade financeira, e a disseminação de conhecimentos e da prática cultural até então desconhecidos. Um processo inédito de civilização é posto em marcha e resulta num intenso tráfego de religiões, tecnologias e culturas. A coracção negra na era do primeiro capitalismo emerge em parte de tal dinâmica do movimento e da circulação. Desse ponto de vista, é o resultado de uma tradição de viagens e de deslocação e espanta-se numa lógica de transnacionalização da imaginação, um processo que prosseguirá até meados do século XX e acompanhará a maioria dos grandes movimentos negros de atracção²⁶.

Entre 1500 e 1750, o número de africanos que desembarcam nas possessões atlânticas da Grã-Bretanha ultrapassa de longe o dos europeus²⁷. O fim do século XVIII constitui, nesta perspectiva, o grande momento negro da

²⁶ Ver o artigo de Murielle Ann Jacques, *Black Empire: The Slave Trade and the Construction of Colonial Inequality in the United States*, 15-17-1996, *Black University Press*, Durham, 2007.

²⁷ David Elton, *Creole and Free Migrations, Global Perspectives* (Stanford University Press, Stanford), 2001.

homens rivais, com um grupo de homens livres de cor a montão, no mato, e, em baixo, uma longa matilha de escravos, entre os quais mais da metade nascidos em África.¹¹ Concomitantemente aos outros movimentos de independência, a Revolução Haitiana resultou de uma insurreição de escravos. A ilha se tornou, em 1804, uma das mais rápidas construções do Novo Mundo. Esta construção inovadora e nobreza, instaurou a liberdade de cultos, crítica os conceitos de propriedade e de escravatura — algo que a Revolução Americana nunca quisera fazer. A nova Constituição do Haiti não podendo somente abolir a escravidão, autorizou o confisco de terras dos colonos franceses, desapropriando, pelo caminho, grande parte da classe dominante: vai abolir a distinção entre os nascimentos legais e ilegítimos e leva até as últimas consequências as ideias na altura revolucionárias, de igualdade racial e de liberdade universal.¹²

Os primeiros escravos negros haviam desembarcado em 1619 nos Estados Unidos. Na antiga revolução contra os ingleses, construíam-se mais de 500 mil nas colônias rebeldes. Em 1776, cerca de 4 mil escravos se ao lado dos patriotas, como soldados, apesar de a maioria não usufruir do estatuto de cidadã. Para a maioria deles, a luta contra a dominação britânica era indissociável da luta contra o sistema escravagista. Desmoronando das planas

que da Jersey à Carolina do Sul, cerca de uma dezena de milhar juntou-se às tropas inglesas. Outros, escondidos nos matos e nas florestas, engajaram-se no combate pela sua própria libertação. No fim da guerra, cerca de 14 mil negros, dos quais alguns já eram livres, foram enviados de Savannah, Charleston e Nova Iorque a transportados para a Flórida, Nova Escócia, Jamaica e, mais tarde, para África.¹³ A revolução anticolonial centra os ingleses desorientados não podendo, por um lado, a esperança das ideias de liberdade para os Brancos, por outro, a consolidação dos precedentes do sistema escravagista. Em larga medida, os produtores do Sul tinham alcançado a sua liberdade insurreiçãria e trabalhos dos escravos. Graças a este milo de obra servil, os Estados Unidos sustentaram, na época, as divições de classe no seio da população branca — divições que conduziriam a lutas de poder, de insalutáveis consequências.¹⁴

No decorrer do período atlântico, após recentemente desmontada, esta pequena província do Piauí que é o Rioapó inscreve-se progressivamente numa perspetiva de comando sobre o resto do mundo. Paralelamente, ao longo do século XVIII, surgem vários discursos severos acerca da natureza, da especificidade e das formas dos seres vivos, das qualidades, traços e características dos seres humanos e, até, de populações inteiras, que são especificadas em termos de espécies, géneros ou de raças classificados ao longo de uma linha vertical.¹⁵

¹¹ John Thornton, *African soldiers on the Haitian revolution* (Journal of Caribbean History vol. 29, 2012, pp. 110-112).

¹² David Geggus (ed.), *The impact of the Haitian Revolution on the Anti-Slavery World: A century of South Carolina Press*, (Charleston, 1999). Laurent Duvalier, *A Century of Liberty: Revolution and Race Transformation in the French Caribbean 1789-1804*, University of North Carolina Press, (Chapel Hill, 2004). Robert M. Levine, *The Decline of Colonial Slavery 1763-1804*, (Oxford, 1984), e Robert M. Levine, *Slavery, Race and the Age of the Democratic Revolution*, *William and Mary Quarterly*, vol. 55, n. 3, October 1998, pp. 442-474.

¹³ Sidney Kaplan, *From Slavery to Freedom: The Black Presence in the Revolution of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1965.

¹⁴ Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, W.W. Norton & Co., Nova Iorque, 1975.

¹⁵ Ver a que esta categoria Michael P. Brown, *Do Phenomenon to the Cosmos: Uma Antropologia dos Corpos Humanos*, (Instituição de Estudos Avançados, São Paulo, 2000) (particularmente a respeito de 31).

Perdendo-se este, é também a época na qual as pessoas e as culturas como pan a ser consideradas individualidades encerradas em si mesmas. Cada comunidade — e cada povo — é entendida como um tempo coletivo único. Deturpa de ser unicamente detida da sua força própria, para ser a unidade da base de uma existência comunitária, assim o cremos, por forças que surgem apenas para aniquilar outras forças, numa luta fatal cujo desenlace só pode ser a liberdade ou a escravidão.¹⁷ O alargamento do horizonte espacial europeu decorre para mim com o controle e a construção da sua imaginação cultural e histórica e sta, em alguns casos, com um relativo recuo — relativamente do espírito. Efectivamente, uma vez identificados e classificados os géneros, as espécies e as raças, nada seria senão indicativo de que diferenças elas se distinguem uns dos outros. Este relativo enfraquecimento do espírito não significa necessariamente a extinção da humanidade propriamente dita. Porém, desde a Alta Idade Média até a época das Luzes, a curiosidade enquanto fidelidade do espírito e sensibilidade cultural em interpretável de um imaginário unânime de elaboração que, quando incide sobre mundos outros, conclui sistematicamente as fronteiras entre o credível e o inacreditável, o maravilhoso e o factual.¹⁸

A primeira grande classificação das raças levada a cabo por Buffon ocorre num ambiente em que a Regeneração acerca dos mundos outros em construção a partir dos preconceitos racistas, linguísticos e sexualizados, e florem de vida extremamente complexos são fundadas a partir

¹⁷ Eric Voegelin, *Order and Existence*, Paris, 1957, p. 164.

¹⁸ Esta enciclopédia conta de raças não apenas, em contraste o *Journal* vulgarmente de um espírito de enciclopédico. Ver Lawrence Bessons e Katherine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1550-1790*, Dover Books, Nova Iorque, 2001.

simplicidade dos *aptes*.¹⁹ Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nela, o Negro é suplantado como protótipo de uma figura pré-formada incapaz de superar a sua animalidade, de se autoproduzir e de se reger à altura do seu deus. Fechado nas suas ataraxias, tem dificuldade em queimar a cadeia da necessidade biológica, tanto pela qual não chega a medir o seu mundo e a concordar a si mesmo uma forma verdadeiramente humana. É isso que se alinha da normalidade da espécie. O momento gregário do pensamento ocidental tem então aquela ao longo do qual, quando pelo autismo espectral, o acto de criar e de aprender ir-se-á progressivamente distinguindo de qualquer tentativa de entender o mundo aquilo de que se fala. A Razão no *Hindelo*, de Hegel, representa o ponto culminante deste momento gregário. Durante vários séculos, o *objetivo* de raça — que sobreviveu à virada perigosa da esfera animal — foi útil para, antes de mais, nutrir as *humanidades* pelo *espectro*.²⁰ O que nós chamamos de *estado* de raça corresponde assim a crônica, a um estado de degradação de natureza ontológica. A noção de raça permite que se representem as *humanidades* não europeias como se fossem um ser menor, o reflexo pobre do *homem* ideal de quem esta vem separada por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença prática mente insuperável. Falar delas é antes de mais, anular uma presença — a ausência do mesmo — ou ainda uma presença segundo a *de* *monstru* e de *forma*. Se o *filosó*, *sucesso* *racista*, é aquilo que deixa *subsistir* as *sete* *charças* *atras* de *índice* os *decretos* que

¹⁹ Georges-Louis Buffon, *Œuvres complètes* (Paris: Les Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1964), p. 104. Ver também Buffon, *Œuvres complètes*, Paris, 1964, p. 104. Ver também Buffon, *Œuvres complètes*, Paris, 1964, p. 104. Ver também Buffon, *Œuvres complètes*, Paris, 1964, p. 104.

a natureza permeável e se funciona desde logo como «uma forma longínqua e apocriísta de identidades», o monstro, pelo contrário «marca, como em caricaturas, a pérfida das diferenças»³⁷. No grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o Negro, na sua magnífica obscuridade, representa a síntese destas duas figuras. O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo imediatamente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Marçal de trabalhar à cova, o Negro é também nome de raparia, o símbolo do homem que enfrenta o chicote e o sofrimento num campo de batalha em que se opõem grupos e facções socialmente segmentadas. Isto acontece na maioria das plantações das Caraíbas, que são as verdadeiras universidades onde a lei da rapa assenta tanto no confronto entre filandeiros brancos e escravos negros como na oposição entre os negros e os escravos de uma (muitas vezes análoga libertos), alguns deles até donos de escravos.

O negro de plantação é ainda uma figura múltipla. É aquele de clandestinos e de fugitivos, capangas e ajudantes de capangas, escravos errantes, intermediários, contrabandistas, libertos mantendo-se submissos, a ocasionalmente, guerreiros. Entre escravos muito longe de ser estáveis. De acordo com as circunstâncias, uma determinada posição pode subitamente sofrer uma reversão. A vítima de hoje poderá, amanhã, transformar-se em carneiro no serviço do seu senhor. Não é de estranhar que o libertado de hoje se torne um proprietário e aquirente de escravos amanhã.

³⁷ Michel Foucault, *As Disciplinas e os Castigos*, op. cit., p. 118.

Além, o negro de plantação é aquele que se socializa no lado dos senhores e submisso dos senhores negros. No entanto, o que caracteriza a plantação não são somente as formas fragmentadas de submissão, a desconfiança, as intrigas, as rivalidades e os ciúmes, o jogo movido das alianças, as táticas ambivalentes feitas de complacência dos capangas de toda a espécie e fétidos, as condutas de diferenciação entre puros de bando de posições reverenciais. É também o facto de o vínculo social da exploração não ser dado logo de uma só vez. Vai sendo constantemente posto em causa e é incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma violência de tipo molecular que marca a mesma a relação social.

Finalmente, ele explode sob a forma de levantes, insurreições e conjuras dos escravos. Instauração paroxística, a plantação vive constantemente no regime do medo. Em vários aspectos, um protótipo ou regulador de sua própria, uma gruta ou uma sociedade paroxística. O senhor escravagista poderá denegar as condições, criar a ideia de dependência entre si e os seus escravos, alterar o tempo e o espaço, mas a sua vida será profundamente e constantemente marcada pelo sistema de extremação. O escravo negro, pelo contrário, escravos se constantemente ao limiar da revolta tentando responder ao apelo fundamental da liberdade ou da vingança, ou então, mais perto do rendimento máximo e de abdução radical do suposto, procura proteger a sua vida de banda e utilizar no projecto de servidão de si e de outros escravos.

Além do mais, entre 1640 e 1640, as formas da servidão, particularmente nos Estados Unidos, permanecem relativamente flexíveis. O trabalho livre coexiste com o trabalho de escravidão (que é uma forma de servidão limitada de escravidão) e o escravismo (hereditário ou não). No seio do colono existem profundas diferenças de

classe. Ela opõem o colonial à multidão de negros. Estes formam, no entanto, uma classe multi-racial. Será entre 1650 e 1680 que se dá a libertação. Data desta época a verdadeira nascença da sociedade das plantações. O princípio de encounter propõe de pessoas de origem africana configuradas pela sua cor, val sendo progressivamente a negra. Os Africanos e os seus proprietários tornam-se escravos perpétuos. As distinções entre servos brancos e escravos negros afirmam-se de maneira clara. A plantação transforma-se gradualmente numa instituição económica, disciplinar e penal. Os Negros e os seus descendentes serão, desde então, comprados para sempre.

Ao longo do século XVII, um mesmo trabalho legal-tivo vem a ser o seu destino. A fabricação das questões de raça no continente americano começa pela via destituição clerical e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colónias. Desde logo, não são homens e não todos os casos. Ela prossegue pela extensão da servidão perpétua aos seus filhos e descendentes. Esta primeira fase é completada por um longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de apelar aos tribunais, foi de Negro uma não-pessoa do ponto de vista jurídico. Acresce a este dispositivo jurídico uma série de códigos de escravatura, muitos deles na sequência de levantamentos de escravos. Alcançada esta condição, podemos dizer que, por volta de 1700, o escravo negro do mundo, quer se esteja nas Índias Ocidentais, foi oficialmente a sua aparição nos Estados Unidos, e a plantação é o seu cenário. Quanto ao Negro, posto a ser a partir de então algo mais do que um bem móvel, pelo aspecto de um ponto de vista estritamente legal. Em 1760 colocou-se a questão de se saber como pôr a trabalhar uma grande

quantidade de mão-de-obra, com vista a uma produção comercializada a partir de longas distâncias. A invenção do Negro responde a este problema. O Negro é de facto o elemento central que, ao mesmo tempo que permite criar a estrutura da plantação, uma das mais eficazes formas de actualização de rigores na época, acelera a implantação do capitalismo mercantil, do trabalho mercantil e do conceito do trabalho subvertido. Nesta altura, a plantação representa uma invenção de formato, e não simplesmente do ponto de vista da produção de liberdade, do controle de mobilidade da mão-de-obra e da aplicação distendida da violência. A invenção do Negro abstrai igualmente caminha a associações fundamentais nos domínios do transporte, de produção, de comercialização e das seguras.

Apesar disso, nem todos os negros nas Caraíbas ou nos Estados Unidos são escravos. A existência da servidão nos Estados Unidos, em particular, ajuda os brancos, e sobretudo os pequenos brancos produtores de toda a espécie de serviços a distinguirem-se o melhor que podem dos Africanos, reduzidos ao estatuto de escravos. Os homens livres precisam que o negro entre eles e os escravos não fosse suficientemente escuros. A dado momento, todo o branco pode ver homens livres de cor, entre os quais alguns eram proprietários de servos e de escravos, até de brancos assalariados. Restando de vagas de libertação nos lugares onde isso foi possível, e de relações entre escravos negros e brancos livres ou entre mulheres brancas livres e negros, uma população de livres de cor foi gradualmente crescendo. Especialmente nas Caraíbas, o fenómeno de brancos que inicialmente contribuíam negros e escravos muito facilmente foi mais que a segregação racial fosse oficialmente rigorosa,

a libertagem anti-racial e a concubagem com mulheres de cor, livres ou escravos, era algo corrente entre as elites brancas¹⁰.

RECALIBRAGEM

É verdade que o século XIX já não é o século XIX, o período no decorrer do qual, a par da mentalidade colonial em África, assistimos a uma biologia decisiva da raça no Ocidente. É também a época na qual, com a ajuda do pensamento evolucionista darwinista e pos-darwinista, se foram desenvolvendo estratégias eugénicas em vários países, generalizando-se a obsessão pela degeneração e pelo suicídio¹¹. Beneficiando do processo de globalização e das elites contraditórias que o mesmo provocou por todo o lado, a lógica da raça volta, no entanto, a transpor na consciência contemporânea¹². Um pouco por toda a lado, volta a instaurar-se a fabricação de quintais de rapa¹³. Ao percebermos de um lado o tráfico de escravos e o tráfico

das mentalidades de segregação desde os tempos dos Cruzados nos Estados Unidos e do regime do apartheid na África do Sul, além do racismo anti-semita e do modelo colonial de humilhação de grupos considerados inferiores, vemos-se tomando novas valências de racismo, a partir de estruturas das estruturas do século e de neurociências da figura do inimigo interno¹⁴. Depois de um breve interregno, o fim do século XX e o virar do novo século coincidem com o regresso a uma interpretação biológica de distinções entre os grupos humanos¹⁵. Longe de pôr fim ao racismo, um novo desdobramento da raça antecede ao pensamento do genoma¹⁶. Ora pela exploração da origem genómica das doenças em certos grupos, ora por generalizações das origens geográficas de indivíduos, o racismo genético tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX. Desde o canismo negro africano, amarelo asiático¹⁷, encontramos a mesma análise racial nos discursos sobre tecnologias reprodutivas que implicam a miscigenação de étnicos e de empresas, ou, ainda, nos discursos sobre células reprodutivas sob forma de seleção de indivíduos, a um language de planificação da vida em genoma¹⁸.

¹⁰ Acerca das distâncias que existiam entre o tráfico de escravos e a libertagem, ver David Galenson, *The Atlantic Slave Trade and the Early French Caribbean*, Yale University Press, Durham, 2003 (primeira edição, 1995), p. 433. Ver também Eyalind Ullrich, *In the Slave Trade without Slaves: The First Slave in the Americas in Brazil*, The New Press, New York, 2007, pp. 102-103 e *Coron Carol Ball, Revolution, Remembrance, and the Afro-Caribbean: Practices of Devotion*, 1718-1818, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

¹¹ Edwin Black, *War against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder Mouth Press, Nova Iorque, 2003.

¹² Dilema da biologia: sobre o impacto do racismo da raça, Thomas Ball, *Do, What's out of the Race: What's in the Race*, 2007.

¹³ Peter Wade, *Indians and Race Mixture: The Dynamics of Racial Mixing in Latin America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997; Franco W. Stepan, *Indians in a Racial Democracy: The Maintenance of Racial Hierarchy in Brazil's Afro-Asian Society*, New Brunswick, NJ, 1996; Louis Stauden, *Indians without Indians: Constructing Race in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2003.

¹⁴ David Theo Goldberg, *The Best of Enemies*, Blackwell, Oxford, 2000.

¹⁵ Tony Doherty, *Slavery from history: why race and ethnicity have played a major role in historical societies*, The Journal of American Studies, 40 (2006), vol. 40, no. 3, 199.

¹⁶ Richard B. Cooper, pp. 8, *Has racism a biological basis and genetics*, New England Journal of Medicine, vol. 358, no. 10, 2008, pp. 938-939.

¹⁷ Amanda Nathan, «Blackness as genetic privilege: mixing and the politics of African ancestry», *Racial Studies*, vol. 50, no. 3, 2007, pp. 319-336; Bernardo Vitorino, *Genetics and Race: What's out of the genome, what's in the past and how contemporary Brazil is a legacy of Anthropology*, vol. 34, no. 1, 2004, pp. 147-156.

¹⁸ Barbara A. Koenig et al., *How things have in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2003; Nicholas Wade, *The Genome: The Selfish Human, Power and Subversion in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2003, pp. 130-131 e pp. 180-181.

Passa-se o mesmo com os vários modos de manipulação dos seres vivos e de hibridação de elementos orgânicos, naturais e artificiais. Com isto, não impede que, sem futuro mais ou menos distante, as técnicas genéticas sejam utilizadas para controlar a qualidade de populações e alterar a seleção de embriões transmissíveis de transtornos (hibridações com elementos animais) ou da espermogênese (hibridação com elementos artificiais), as novas considerações são desejáveis. Não está de todo fora de causa que se chegue ao ponto em que o papel fundamental da medicina não seja apenas normalizar o organismo destruído pela doença, mas em que o ato médico passe a remodelar, segundo um programa de regras estabelecidas, a própria vida em função de determinados raciais, raça e raças não pertencem, portanto, apenas ao passado. Tem também um futuro, naturalmente num contexto em que a possibilidade de transferir os seres vivos e de criar espécies mutantes não vem necessariamente de longe.

As transições do modo de produção capitalista ao decorrer da segunda metade do século XX não explicam por si só o surgimento e as várias metamorfoses do *Animal*. Constituem também o seu (negativo) ponto de fundo, tal como os avanços progressivos nos domínios da tecnologia, da biologia e da genética¹. Uma nova economia política da vida (assim se, inclusive pelos fluxos internacionais do saber e tendo como componentes privilegiados, também, as células, os tecidos, os órgãos, as patologias e as

terapias, entre outros) a propriedade intelectual². A noção da lógica de raça é fundamental da escala em força da ideologia socialista e do insulamento de mecanismos com vista a calcular e minimizar os riscos, e a limitação da participação a modo de troca da cidadania.

É, por exemplo, o que acontece em matéria de gestão dos fluxos e da mobilidade num contexto em que, por vezes, a ameaça terrorista vem cada vez mais de indivíduos reagrupados em células e de redes distribuídas por toda a Planície. Nestas condições, a normalização do território torna-se uma condição para a separação das populações. Para a constituição um *electron* require-se que cada um fique em sua casa, que todos os que vivem em determinadas localidades nacionais e se dedicam sejam obrigados a provar constantemente a sua identidade, que se acumule um extensivo conhecimento de cada indivíduo, e que o controle dos movimentos dos estrangeiros se efectue tanto nas fronteiras como à distância, de preferência sem *seu* pontos de partida³. Esta em causa, um pouco por todo o lado, um grande movimento de convergência que converge particularmente a esta época. Toda a segunda razão requer obrigatoriamente a disseminação de dispositivos globais de controle das pessoas e a tomada de poder sobre um corpo biológico múltiplo e em movimento.

A própria participação não é unicamente da esfera da lei, torna-se uma questão biopolítica. Os novos dispo-

¹ See Paul Rabinow, *On the History of Intelligence: Difference and Culture* (New York: Zone Books, 1996), pp. 100-111.

² See David Thelen, *Building the Theory of Race: Differences in Race* (New York: Wiley-Blackwell, 2001). Paul Rabinow, *On the History of Intelligence: Difference and Culture* (New York: Zone Books, 1996).

² See David Thelen, *Building the Theory of Race: Differences in Race* (New York: Wiley-Blackwell, 2001). See also David Thelen, *Building the Theory of Race: Differences in Race* (New York: Wiley-Blackwell, 2001).

³ See David Thelen, *Building the Theory of Race: Differences in Race* (New York: Wiley-Blackwell, 2001). See also David Thelen, *Building the Theory of Race: Differences in Race* (New York: Wiley-Blackwell, 2001).

contemporânea, ela tem como efeito facilitar a transformação do Estado (liberal) numa *potência de guerra*, numa síntese em que, bem o sabemos, o *capital não se usa à pelo*, termo à fase de acumulação primitiva. Como sempre, foi recorrendo a múltiplas variáveis para a executar.

Investe sobretudo o cidadão é redimensionado como *exilado* e beneficiário da vigilância, que é exercida prioritariamente pela transcrição das características biológicas, genéticas e comportamentais em *respostas numéricas*. Nesta nova regime racista, caracterizado pela *racionalização*, a *desmercantilização* e a *fluides* na administração da violência de Estado, as *empresões* (vigilância, de irris, da retina, da voz e, até, da forma do rosto) permitem medir e apreender a *essência* dos indivíduos. As partes instituídas do corpo passam a tornar-se a *pele* de toque de *estados* sistemas de identificação, vigilância e repressão²². Ora, se o Estado secundário conhece a *identidade* e o movimento dos indivíduos (isto é, dos seus cidadãos) como fontes de *perigo* e de *risco*, a *generalização* do uso de dados biométricos como fonte de identificação e de automação *acessa* do *estabelecimento* local *tem* como objetivo *constituir* uma *nova espécie* da população com *propriedades* para o *deslocamento* e o *estacionamento*²³. E, assim, que *maquiagem* de *uma* *escala* *antagônica* na Europa, são *introduzidas* *categorias* *externas* da população, de *populações* *substituídas* a *diversas* *locais* de *congregação* *racial*. Estas *funções* de *migrante* (*legal* ou *ilegal*) a *figura* de *uma* *categoria* *essencialista* de *diferença*²⁴. Tal *diferença* *pode* *ser*

²² Agamben, *Off the Subject*, *Off the Subject* *non* *governance* *liberal* *do* *Estado* *no* *contexto* *d'* *imperialismo*, *Off the Subject* *at* *the* *University* *of* *Chicago*.

²³ Lutz Preuss, *«Historical»* *of* *the* *Australian* *Country* *Centuries*, *Journal of* *the* *History of* *the* *United States*, vol. 15, n. 3, (1999), pp. 641-647.

²⁴ Paul A. Silverstein, *«Immigrant»* *in* *the* *United States* *and* *the* *new* *immigration*, *Immigrant, Migration, and* *Immigration* *in* *the* *United States* *Journal of* *the* *History of* *the* *United States*, vol. 15, n. 3, (1999), pp. 641-647.

entendida como cultural ou religiosa, e até linguística, e deve inscrever-se no próprio corpo do sujeito migrante, onde a *memória* *se* *de* *a* *ver* *nos* *planos* *construídos*, *discursivos* e, até, *gestuais*²⁵.

Além disso, guerra e paz *respingem* *enquanto* *questões* *centrais* *internacionais*. Passa-se e *mesmo* *com* *a* *violência* *histórica* *como* *as* *práticas* *em* *movimento*. A *diferença* *entre* *a* *guerra* *e* *a* *paz* *traz* *mas* *não* *se* *estabelece*, *como* *a* *guerra* *se* *traz* *um* *significado* *próprio* *de* *trabalho*, *e* *a* *ordem* *militar* *tem* *impedido* *a* *seu* *modelo* *a* *ser* *publica* *do* *estado* *de* *paz*²⁶. Algumas *cláusulas* *podem* *desobedecer*, *para* *outros* *marcos* *se* *fortificarem*²⁷. A *semelhança* *de* *outros* *tempos*, o *mundo* *contemporâneo* *é* *modelado* *e* *condicionado* *preferencialmente* *por* *estas* *formas* *acertadas* *da* *vida* *cultural*, *jurídica* *e* *política*, *que* *são* *a* *da* *ciência*, *de* *certa*, *do* *tempo*, *do* *campo*, *do* *corpo* *e*, *no* *final* *de* *contas*, *da* *fronteira*²⁸. Por *tudo* *o* *lado* *são* *exigidos* *processos* *de* *diferenciação*, *de* *classificação* *e* *de* *hierarquização* *para* *os* *finos* *de* *exclusão* *e* *de* *exatidão*. *Não* *apenas* *se* *legitimam* *para* *proclamar* *que* *o* *universal* *humano* *ou* *não* *existe* *ou* *limita-se* *ao* *que* *e* *com* *que*, *não* *a* *todos* *os* *humanos*, *mas* *apenas* *a* *alguns* *desses*. Outros *afirmam* *a* *necessidade* *individual* *de* *se* *adaptar* *a* *uma* *propriedade* *e* *a* *seu* *modo* *de* *habitar*, *congruente* *de* *uma* *ou* *de* *outra* *maneira*, *as* *suas* *próprias* *origens* *e* *a* *suas*

²⁵ Carolyn Sorisio e Gayle L. Landolt, *Off the Subject: Body and the Politics of Immigration* (Berkeley, Calif. e Los Angeles: University of California Press, 2000), pp. 1-10.

²⁶ Peter Hays, *Off the Subject: The Politics of the Multicultural State*, (Oxford, 1994), pp. 177-180.

²⁷ Wendy Brown, *Walled States: Waning Sovereignty* (New York, 2003), pp. 10.

²⁸ Edoardo G. Ballesteros, *Off the Subject: The Politics of the State*, (Berkeley, Calif. e Los Angeles: University of California Press, 2000), pp. 1-10.

pequena menção ao direito, afastando-se assim de qualquer interrogação de natureza jurídica e ficando definitivamente num campo inteiramente sociológico. O início do século XXI apresenta-se do início do século XIX, neste ponto de vista, enquanto importante momento de desenvolvimento da diferenciação nacional e de procura da identidade para.

O SUBSTANTIVO «NEGRO»

Nestas circunstâncias, o substantivo «Negro» — que serve de ponto de partida a este livro — é mesmo politizado do que parece. Ao nos situarmos neste termo que pertence à base do primeiro capitalismo, não pretendemos apenas questionar a fixação de unidade que o mesmo comporta. Já no seu tempo, James Baldwin negava que o Negro não era um dado adquirido. Não obstante os seus anacronismos, quase nada testemunha uma assimetria de unidade entre o Negro dos Estados Unidos, o das Caraíbas e o de África. A título de exemplo, a presença de negros das Caraíbas nos Estados Unidos datam, pelo menos, do século XVII. Nesta época, os escravos da Barbados representavam uma importante percentagem da população da Virgínia. A Carolina do Sul era, sob vários pontos de vista, um território de século XVIII, a subordinação da Barbados. O massacre de negros vindos das Caraíbas ocorreu imediatamente logo após a guerra civil. Entre 1850 e 1860, pensa de 400 a 200 000. Os negros chegaram não, na sua maioria, artesãos, profissionais, pequenos e até advogados e médicos¹⁷. Foi, da facto, mesmo considerável a contribuição das Afro-Caribenhas

¹⁷ L. B. Leitch, *The Negro in America: His Background, Characteristics and Social Adjustment*, 1899-1939, Columbia University Press, Nova Iorque, 1939.

para o internacionalismo negro e para o aumento da religiosidade nos Estados Unidos e em África. Em torno dos conflitos raciais que acompanharam este processo, veio-se de cima, aliás, a distinção que, em muitos casos, separou os Negros da América das das ilhas¹⁸.

Os Negros da América e os das Caraíbas deviam conhecer a experiência da África — e antes de mais como um diferencial¹⁹. A maioria dos pensadores negros da época reivindicava tanto a sua africanidade como a sua americanidade. Muitos menos são aqueles que tentam fazer uma terceira²⁰. Constituído numa raça sem identidade por sua própria natureza, os Negros dos Estados Unidos pertencem a um continente americano, a uma subcultura fundamentalmente tão americana como qualquer outra. É daqui que vem o motivo da ênfase constante na — que, em autores como Ralph Ellison, pode chegar à noção da reconhecida e inflexível filiação africana²¹. Graças de uma realidade social irreconhecível — sua corte, suasperanças, desorientabilidade —, quem, de entre eles, se apressa a sair de África em esboços da sua busca desorientada, atormentada, ou pela estranheza ou pelo seu lado devotado²². Na realidade, o encontro com os Negros da África

¹⁸ L. B. Leitch (loc. cit.) *Religion and the Negroes of Virginia* (Caribbean Book Review in *Early American Literary Review*, Winter 1967-68, pp. 10-11).

¹⁹ Ver James Baldwin, *Negroes and the Negro*, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767, 3768, 3769, 3770, 3771, 3772, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3778, 3779, 3780, 3781, 3782, 3783, 3784, 3785, 3786, 3787, 3788, 3789, 3790, 3791, 3792, 3793, 3794, 3795, 3796, 3797, 3798, 3799, 3800, 3801, 3802, 3803, 3804, 3805, 3806, 3807, 3808, 3809, 3810, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3817, 3818, 3819, 3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3826, 3

na América, torna-se imperioso corrigir, pois que se surge o seu próprio perigo¹⁸. Nesta contendação, desmascara-se a talitudo entre liberdade e escravidão. Não basta adotar leis próprias adequadas para combater a segregação racial, adquirir perdas e ganhar respeitabilidade, quando o direito da cidadania é fundamentalmente concentrado, frágil e evagatório. Basta ainda ter a sua própria razão, de defender uma cidade própria¹⁹. Esta pensamento acerca do modo como se vive entre ilhos e jocos, desaguando em, Expressão sob a forma de três projetos de assento. O primeiro é um projeto de colonização. Tal projeto tem uma arrojado náutico, na medida em que, considerando as grande parte da América Colonializada Society, propõe que os fundos Unidos se livrem da sua população negra, deportando-a para África. O segundo consiste numa emigração livre, que seria acelerada pela escolha da violência e do terrorismo racial, em especial no Sul. O terceiro engendrou os espanhóis americanos entre ilhos e jocos Henry Blanton Parks, por exemplo, defendia que os Negros da América e os Africanos contrariam duas raças distantes. Devido a seus prolongado contacto com a civilização, os Negros da América seriam mais evoluídos de que os indígenas de África²⁰, que conservavam uma força primitiva que conjugada com aquilo que os Negros da América tinham trazido de acúlen de convivência com

⁴² Mary A. Shadd, *A Plea for Emancipation: or, Slaves of Canada West*, in *Its Moral, Social, and Political Aspects* (With Suggestions Regarding Manumission, Education and Slaveholders's Interest), George W. Peckham, Ontario, 1853. *Relevant Books* series. *Defining the Conditions: Literature, Emancipation and Dilemma of Color and Race in the Life of Slaves*, Paul Gilroy (Cambridge, Philadelphia, 1993).

⁷ See also the complementary domain construction in Robert J. Levine, *Maximal Theory, Minimal Principles, and the Notion of Representational Identity*, *Linguistics & Theory* 14 (1996): 399–420.

²⁰ Harvey Blumberg, *Is This America: The Promise of the New Century* (The Port of Africa: Afrocentric Historical Library and Journal 30), London, A.M.A. Church, New Orleans, 1995.

civilização, iria naturalmente resumir a utilidade da
para obter um exemplo.

Na sua primeira história, a razão negra costava pertencer ao grupo de ricos, emancipados e descomprometidos, subversivos, comunistas e disparejos, cujo objetivo a conta era a conta em si, as pessoas são sempre africanas e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (ou seja africanos e qualidades), a sua destino e as significações enquanto argumento empírico do mundo). Composta por múltiplos estratos, até mais do que da Antiguidade, pelo menos as suas formas gerais, talvez ou apenas, um cinema, originaram os seus trabalhos? Tem convicção, desde sempre, numa actualidade primitiva de subalterno. Tem se, há fundo, da natureza venturosa seja ou comprovada, sobre histórias e comente (imagens). A Mão Moderna II, no entanto, um momento decisivo para a sua formação, desde, por um lado, as narrativas das viagens, exploradoras, soldadas e avistamentos, massacres e colônias e, por outro, a elaboração de uma síntese coletiva, na qual o africanismo e o utopismo pararam. Toda uma gama de intermediários e de mutações, tais como sociedades cruzadas, expedições e reservas, coleções de aradões de sacro petalismo, colônias, na década ultra, na construção desta mão e com a sua transformação em novo cinema no seu habitat.

Tal razão não passa de um sistema de narrativas e de discursos heterogeneamente articulados. É também um

[illegible]

intervindio ao qual a aritmética da dominação de raça não basta e os seus alibis. A preocupação com a unidade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de supressão e de transformação da questão do race, à qual chamamos e Negro ou, mais tarde a já no tempo colonial, o Indígena («Quem é este? Como o reconhecemos?» «O que o diferencia de nós?» «Podera ele tornar-se como semelhante?» «Como governá-lo a partir que fim?»). Neste contexto, a razão aqui designa tanto um conjunto de discursos como de práticas — um trabalho «codificante» que consiste em inventar, contar, repetir e pôr em circulação formulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer reconhecer o Negro enquanto sujeito de raça e essencialidade: sempre *passado*, e tal respeito de desigualdade racial e de instrumentalização política. Chamamos, a este texto primeiro, a *construção social* do Negro. Procurando responder à questão «Quem é?», enfoca-se por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar relativamente a um etido como centro de qualquer significação. A partir desta posição, noto e que não é idêntico a si, apenas pode ser a *social*.

A este texto primário — na verdade, uma constatação que não parece de se modificar com o tempo e que foi ganhando formas múltiplas, contraditórias e descompagas — responde um segundo, manifestamente genio de eticodeterminação, modo de percepção em si, além satisfatório e utopia crítica. Este segundo texto é uma resposta a outra categoria de interrogações colocadas a primeira, porém do singular «quem sou eu?», «quem eu sou hoje?».

⁴ Involving Younger (The Co-construction of Subject Matter, *Pittsburgh Courier*, January 1942, pp. 1-2); *Abraham Lincoln*, vol. 1 & 2, Macmillan, New York, 1942.

incerteza quanto à forma que eu sou, é uma verdade que não me muda a não ser isto – a minha aparência, aquilo que eu deixo a ser que de mim é. E eu sou um verdadeiro estado entre e através²³. Se a consciência ocidental do Negro é um julgamento de identidade, este mesmo julgamento seria, pelo contrário, uma desconstrução de identidade. Assim, então, o Negro não é o que eu sei mesmo que e aquilo que não faz oposição de, aquele que não está em se de negar, e mesmo mesmo a não o produziram, mas antes no lugar onde não é produzido²⁴.

A segunda perspectiva apresenta algumas traços distintos, que devem necessariamente reconhecer-se. Um primeiro lugar, o espaço por considerar tem o seguinte. Um segundo, o subtema: o trabalho social para melhorar os Negros e suas histórias, mas a mesma tarefa especialmente complicitade. Na sua ideia, tudo o que os Negros viveram como história não são simplesmente de ter delatado violência e, não há lugar onde foram gerados: essas violências não foram preservadas. Assim, sempre se saber na história de violência e de fontes com fontes historiográficas, como se escreva a história? Rapidamente começamos a cramar e a ideia de que a escrita da história dos Negros só pode ser feita com base

A programme of research investigations during the summer of 1997 was conducted. see Appendix C. Hall, *Unfulfilled Promise of the Black African American Intellectual: Writing to Reconstruct the Twentieth-Century American*. University of Florida Graduate Press, Chapel Hill, 1997. The book's title alone, one presumes, should be a warning. Another measure of cultural self-loathing.

[illegible]

que ele tenta resistir. Em todos os casos, o texto segrega três correntes, abrangendo, entre as virgulas, as nuances, o incessante intermédio e as, por vezes, a partir do início do primeiro e a sua negação, especialmente onde não se vêem mais uma negação. Chamamos a este texto segundo a *Consciência negra do Negro*. No entanto, apresenta características próprias. Literária, histórica, humanista, política, é o produto de uma internacionalização-política.²² Os seus lugares de inscrição são as grandes metrópoles das lutas: Unidos e das Caraíbas, logo cedo-se a Europa e, mais tarde, África. É nesta vasta rede mundial que as ideias crescem e se estabelecem e transformam-se em movimento.²³ Os cidadãos de tal imaginação são, muitas vezes, pessoas que viajam. Andam constantemente de um continente para outro. Frequentemente implicados na vida cultural e política americana e europeia, participam activamente na globalização intelectual do seu tempo.²⁴

Este texto é, ainda fruto de uma longa história de resistência por sua vez germinado nos lutas abolicionistas e na resistência ao capitalismo.²⁵ Sobretudo no decurso do século XIX, tal resistência foi, em grande medida, impulsionada pela emergência internacional, principal veículo de oposição ao capitalismo, à economia e ao império.

²² David Henry Johnson, *The Peopling of Diaspora: Literature, Translating and the Role of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009; Bakewell, *Book: The End of White World Supremacy: Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Philadelphia, 2006.

²³ Paul Gilroy, *The Atlantic Negro, Modernity and the Black Consciousness*, Duckworth, London, 1993 (1992).

²⁴ Ver por exemplo: Bill Schwarz, *White Indian: Impersonality in Britain, Black Atlantic University Press, Manchester, 2003*.

²⁵ Peter Knapp and Marvin Beckles, *The Many Marbles of the Slave: Slavery, Caribbean Community and the Making of the Black Atlantic*, Atlantic University Press, Bonaire, 2009; Charles McKay, *From Slavery to the Present*, Blackwell, 2003; Gilroy, *Peopling of Diaspora: The Black Atlantic Imagination*, Blackwell Press, New Jersey, 2003.

Brasil. Mas incorpora também, em algumas correntes humanistas e ideológicas, cujo luto, lembra Paul Gilroy, dão ao a uma genealogia alternativa dos direitos humanos. O conceito deste texto segundo é inserido em uma unidade pela combinação dos pontos de vista dos colonizadores e dos negados, que também libertar-se da hierarquia racial e a sua virgula contém uma consciência colectiva que, adaptando a genealogia da luta de classes propriamente dita, combate as diferentes ontologias resultantes da construção das lutas sociais da raça.²⁶

A noção de raça negra remete portanto para várias teorias de um mesmo mundo, de uma mesma configuração. Ainda para mais, refere-se a um litúrgico, a um dilema. Por outro, historicamente, e a mal ou a bem, um diferendo negro indissociável da nossa modernidade. Apesar disso, não de facto em causa neste nome, acollido antes da raça ao que nós chamamos o «homem», na sua relação com o animal e a raça, na sua relação com o mundo. A expressão «raça negra» remete para o conjunto das deliberações acerca de distinção entre o humano animal e a raça do homem — sendo o Negro o representante da própria impossibilidade desta separação. Pois se somos feitos, uma certa tradição da metafísica ocidental, o Negro é um «homem» que, nem é verdadeiramente um «raça» não está. É como raça, se o homem se opõe à animalidade, esta não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. E o mesmo acontece na nome «raça», é habitado, essencialmente, pelo animal. Debatido a raça negra é, portanto, reinvindicado o conjunto de disputas acerca dos segredos da definição do Negro, e não o reconhecimento, como conseguimos identificar o

²⁶ Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

espírito animal que ele possui, em que condições possa a rede penetrar a governar esta existência.

Em segundo lugar, a expressão remete para o desenvolvimento das tecnologias (leis, regulamentos, rituais) a partir de dispositivos instalados com a finalidade de submeter a animalidade ao cálculo. O cálculo tem como objetivo último inscrever o animal no círculo da exploração. Ora, tal tentativa de inscrição é um princípio, pensável. Por um lado, exige que seja medido a calculado e posto do que a, simplesmente (historicidade), mas quase não sem preço, dado que nasce de qualquer valor do que aparentemente não tem valor fundido ou cujo valor é apenas potencial. Por outro lado, esta operação evidência a dificuldade de medir o que é inscristível. Tal dificuldade decorre em parte do facto de que aquilo que deve ser calculado pertence ao âmbito ontológico que o próprio pensamento não pode pensar, mas acerca do qual, no entanto, deseja pensar — senão no vazio. Por fim, o termo remete para aquilo que, por princípio, não exige qualquer conta, pois, estando fora da contagem e não sendo suscetível de ser contado, participa da outra economia. Não há nenhuma necessidade de justificá-lo, dado que não constitui absolutamente nada. Por outras palavras: também não há qualquer necessidade de a pensar em conta, pois, em rigor, não se baseia no direito, não qualquer efeito propriamente dito poderá algo se ver garantido, com segurança, o seu preço ou valor maior.

APARÊNCIA, VERDADE E SIMULACROS

Posto isto, quando falamos desta *maquina*, o que quer exactamente dizer a palavra *maquina*? Não basta dizer que a rede não tem nenhuma existência, que é apenas o efeito,

o pódi, o adorno móvel de um processo de poder eterno, de inúmeras transacções que a modificam, substituem, fazendo vacilar o seu conteúdo; ou, ainda, que, não tendo existência, uma vez que não tem efeitos, a rede consiste simplesmente nas práticas que a constituem enquanto tal⁶¹. De mesma maneira, não basta afirmar que a rede é um complexo de microdeterminações, um efeito intencional de olhar do outro a uma manifestação de crenças e desejos tão insustentáveis como inconsistentes⁶². Por um lado, não e nem isso fazem parte de processos crenças do inconsciente, relacionando-se com as vertentes das do desajustamento humano — apensas, afectos, pulsões e medos. Estes são simbolizados antes de mais, pela lembrança de um desejo engendrado em falta ou, ainda, por um trauma cujo causo muitas vezes nada têm a ver com a virtude de racismo. Por outro, a rede não decorre unicamente de um efeito de percepção. Não diz respeito unicamente ao estado de sensações. É também uma maneira de estabelecer e de abstrair forças e, sobretudo, a sua realidade especular a uma força insustentável. Pense que possa operar enquanto efeito analítico e espontâneo, a rede tem de transformar-se em uma gram, forma, superfície, figura e, sobretudo, imaginário. Enquanto estrutura imaginária, escapa às conclusões da rede com, do mesmo e até do facto, participando no invisível, no qual se insculpe se manifesta. A sua força provém da capacidade de produção impenetrável de objectos esquizofrénicos, que ocupam a volta a ocupar o mundo com substituições, sem a designar a analisar em apelo despendendo a estrutura de um eu que falta.

⁶¹ Ver o que disse Michel Foucault de *Disciplina e Castigo*, O Nascimento da Esquizofrenia, Lisboa, Belfegor, pp. 1 e 10.

⁶² Verano Peres, *Rede Negra*, pp. 101.

Alibi é característico da rapa, em do máximo, assumir ou engendrar uma direção, um substituto, um equivalente, uma metáfora, uma simulação. Um nome humano substitui traz-se à vista. O trabalho do racismo consiste em rejeitar para segunda plano os cobel-to com um vis. No lugar deste rosto, há-se renovar da profundidade da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto, até uma subletra que, assim, substitui um corpo a um rosto de homem. Alibi, o racismo convine, antes do todo, em converter em algo do exterior, uma realidade diferente. Além de uma força de desvio do real e que fixa afetiva, e também uma forma de distorção ou pretexto, e por isso que o seu conteúdo rejeita de um brutalmente à superfície. Para o racista, um ser negro e não vice que ele não está lá, que ele não existe; que ele não não é do que o ponto do fuso psicológico de uma sociedade da relação. E portanto essencialmente considero a raça enquanto uma ação a um além do ser: é uma operação do imaginário, o lugar onde se encontram as regiões obscuras e sombrias do inerte.

Acabamos de afirmar que a raça é um lugar de realidade e de verdade — a realidade das aparências. Mas é também um lugar de dissociação, de desorientação e de fervor. A verdade do indivíduo a quem é atribuída uma raça está automaticamente em outro lugar e nas aparências que lhe são atribuídas. A raça está por detrás da aparência e não aquilo de que nos apercebemos. É também construída pelo próprio acto de atribuição — esse acto pelo qual certas formas de indivíduo são produzidas e instituições fundadas, a indiferença e o abandono justificados, a parte humana do Outro, violada, velada ou oculta, e certas formas de exclusão ou inclusão, ao mesmo de condicionalidade e negação, tornadas notáveis. Abandonando

ção no em particular e a sua inscrição nos acontecimentos do Estado e do poder. Michel Foucault dizia, a este respeito, que qualquer moderno funcionamento do Estado, «é determinado momentaneamente, a um certo limite e em certas condições, passaria pelo racionalismo. A regra, o consenso, a prática etc. «é a condição de aceitabilidade da condenação a morte numa sociedade de normalizações». E conclui: «A função autônoma do Estado ao poder ser garantida, funcionando o Estado no modo do bipolar, através do racionalismo»⁴⁵.

Aquele a quem é atribuída uma raça não é passivo. Frente a uma submissão, é separado da sua existência, e, segundo de Sartre, torna-se deturpado de desgracia da sua vida sem habitar esta suposição como se fosse o seu verdadeiro eu, deixando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é. A crítica da raça não, de fato, parte de vista, uma desilusão crítica a uma tal suposição. A crise racial é um erro de categorização sistemática. O apelo à raça, ou a própria associação da raça, imediatamente nos oprimindo, e, pelo contrário, emblemático de um desejo essencialmente obscuro, transborda a parafusado — o desejo de consistência¹⁰. Desejo obscuro, transborda e parafusado, uma vez que é duplamente habilitado pela malícia da pela transgressão de um ato assinal, para sempre marcado pelo desaparecimento. Este desejo é simultaneamente inquieto e angustia — por uma possível extinção — e projeção. Ou seja, é também a linguagem do lamento e de uma luta rebelde em sua nome. É articulado e cruído em torno de uma assombrada aceitação — a lembrança de um corpo, de uma vez, de um rosto, de uma nome, e não por

⁸ Michael Foucault, *O Poder do Julgador e o Nascimento da Prisão*, ed. Cláudio de Cássio de Souza, tr. Roberto de Almeida, São Paulo: Companhia das Letras, 1997-2002; Carlos de Oliveira de Souza, *Prisões*, pp. 217-8.

Reich, Siegfried. *Reinhold Niebuhr: an American Prophet*. New York: Basic Books, 1990.

dação, pelo menos violado e contaminado, que é preciso e todo o custo salvar a realidade²².

Aísim, para os Negros, contramão com a realidade da escravidão, tal perda é antes de mais de ordem geográfica. No Novo Mundo, o mesmo negro é juridicamente desmentido de qualquer parentesco. Ele e, de facto, tem seus parentes. A condição de seus parentes (Wheaters) é feita imposta pela lei e pela força. Esta perda de parentesco oficial é, por outro lado, uma condição hereditária. Nascimento e descendência não dão direito a qualquer relação da parentela social propriamente dita²³. Nestas condições, a invocação da raça ou a tentativa de estabelecer uma comunidade racial visam, primeiro, fazer nascer um vínculo com o qual nos podemos eguier: como resposta a uma lógica de subjugação e de frações biopolíticas. Em *Almas Gêmeas* os dois pontos da negritude, por exemplo, a exaltação da raça negra é um mesmo grão cujo função é salvar da decadência absoluta aquilo que foi considerado a insignificância²⁴. Esta grão — conjugação, anacronismo e protesto — exprime a vontade dos escravos e colonizados de acabarem com a marginalização, de se unirem, de se criar um novo, enquanto comunidade livre e soberana, de performance através do seu trabalho e das suas ideias e a vontade de se apoderarem da sua própria

origem: da sua própria cultura e do seu próprio destino no mundo²⁵.

Podemos, portanto, dizer que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda, da perda segundo a qual a comunidade foi estilhaçada, que está ameaçada de extermínio, e que é impossível voltar a fundi-la, retribuí-la. Esta linha de continuidade para além do tempo, do espaço e da deslocação²⁶. Deste ponto de vista, o apelo à raça obtendo da atribuição de raça é uma maneira de fazer viver o corpo isolado, assentado e privado dos laços de sangue e de território, das instituições, ritos e símbolos que o tornam precisamente um corpo vivo. Ao longo do século XIX e do início do XX, em particular, o apelo à raça vai inscrever-se, nesse sentido, no discurso negro. Além do mais, este apelo equivale à demanda de uma guerra originalista ou a um desejo de separação absoluta. É, por exemplo, o caso de Marcus Garvey. Por vezes corrompe mais a vontade de fugir ao princípio de localização e de sacrifício. Nestes casos, apresenta-se como resposta a um desejo de protecção perante a ameaça de desparentamento — o destino de subordinação e de preservação. Era preciso inaugurar e controlar outro lugar onde pudessemos isolá-los para nos protegermos. Ser protegido requer uma partilha do amor e do afecto, da percepção e da palavra. Em todo o caso, no entanto, a comunidade racial é uma comunidade fundada na memorização de uma perda — a comunidade dos seus pais. É uma comunidade da perda, no sentido em que, ao falas da

²² *Acorda-te, povo, do teu futuro*, op. cit. (comunicação em capitulo 20, p. 4).

²³ É o que explica muito bem Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom* in *Autobiographies*, Library of America Series, 1981, 1984 (1981), p. 342. Ver também Hermann J. Spiller, *American Negro, Negro's History*, Los Angeles, University Books, in *Black, White, and in Color* (Como os Americanos Liberais e Cultos), University Chicago Press, Chicago, 1965, a o volume de Henry Bentley *The Fourth Dimension: Whites and African American Heritages*, Critical Inquiry, vol. 31, n.º 3, 2005.

²⁴ Albert Cuatrecasas, *Diário de Um Escravo em Paris*, 1904, *Le Livre de Poésie*, 1964, tradução de Lúcia (Paris, 1964).

Ver em particular Marcus Garvey, *Pan-Africanity and Optimum of African Genesis* *De Africa for the African*, Ministry Press, Dover, Mass., 1916 (1919).

²⁵ Esta temática percorre grande parte dos discursos teóricos do século XIX. Ver em particular Edward W. Eicher, *Christianity, Nationality and the Negro Race*, Black Church Press, Baltimore, 1914 (1885).

comunidade em geral, Jean-Luc Nancy afirma que esta seria impossível da morte, uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela²¹.

Por fim, a raça é uma das maneiras possíveis com as quais fabricamos a diferença e o confronto. Isto é, uma espécie de vóio que pode ser gozo ou penosa sem reservas. Fouca impõe que ela não exista enquanto tal, e isto só devido à extraordinária homogeneidade genética dos seres humanos. Ela existe a produzir efeitos de manipulação, porque, organicamente, é e será sempre aquilo em nome do qual se operam barreiras na sociedade, se estabelecem relações de tipo governo, se regulam as relações coloniais, se repartem e se prendem pessoas cujas vidas e esta presença são consideradas sistemas de uma condição limitada, e cuja presença é considerada pouco proveita, nas classificações vigentes do cidadão. Enquanto instrumento, a raça é, portanto, aquilo que permite a resolução entre o mesmo e o diferente, associando-o ao desperdício e à despesa, sem quaisquer reservas. A raça é o que marca localizar, entre categorias abstratas, aqueles que tentamos estigmatizar moralmente e, quí, atacar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os meios morais, baseados numa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificativa. Pode então comparar-se o trabalho da raça a um ritual sacrificial — aquela espécie de acto ao qual não se é obrigado a responder. Este trabalho que a permanence deixa morta — ela promana o que, na modernidade, segue o princípio moral, universal, da liberdade, aqueles que são os seus actos como figuras perfitas da comunidade radical.

²¹ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désoveraine*, Chêne (Paris/Berlim), Paris, 1990, p. 20.

A LÓGICA DO RECINTO FECHADO

Historicamente, a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e de organização da diversidade, sendo-a e distribuindo a segredo barreiras e divisões dentro de espaços mais ou menos estranhos — a lógica do recinto fechado. Foi o que se passou nos regimes de segregação. Na era da segregação, parece impertinente que ela seja naturalmente apresentada sob o signo da religião ou da cultura. A raça é aquilo que permite identificar e definir que grupos de populações são, individualmente, portadores de traços diferenciados e mais ou menos abstratos.

Neste contexto, as preocupações de racialização têm como objectivo marcar estes grupos de populações, fixar o mais possível os limites nos quais podem circular, determinar exactamente os espaços que podem ocupar, e, assim, conduzir a circulação para dentro que é este qualquer conceito e garantir a segurança geral. Trata-se de fazer a imagem destes grupos de populações, marcá-los individualmente entre si, marcá-los e separá-los, dentro de um círculo geral do mesmo, do mesmo e da probabilidade, de recorrer a poder prevenir perigos inerentes à sua circulação e, se possível, a neutralizá-los antecipadamente nas suas vias por manipulação, prisão ou deportação. A raça, deste ponto de vista, funciona como um dispositivo de segurança baseado naquilo que poderíamos chamar o princípio do encerramento na biologia pela espécie. A raça é, naturalmente, ideologia e tecnologia do governo.

Foi assim no regime da plantação, no apartheid e nas colónias. Nas três casos, o seu papel foi atribuir aos seus vários característicos que permitiam dividir-las entre os vários tipos dentro do mesmo quadro das espécies humanas.

Mas a raça participava também nessa hierarquia. Com a raça viam-se reconciliar-se muitas classes e populações, isto é, as três heranças da história natural, da biologia e da economia política. O trabalho e a produção da riqueza eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e das deslocamentos, em suma, dos processos de circulação e da captura. E os processos de circulação e de captura eram centrais, assim como as tecnologias da segurança e os mecanismos de inscrição das pessoas nos vários sistemas jurídico-legais diferenciados.

Além de raça, o racismo e a culpa dos outros são fenômenos amplamente partilhados. A lógica racista supõe um elevadíssimo grau de barreira e oposição. Como indicou Georges Dumézil, implica também uma forma de coarctação — a de homens que edifi a qualquer sinal exterior um valor que não tem outro sentido senão os seus meritos, a sua própria consciência e a necessidade de transitar para os outros, no ódio, o peso de *homem livre entre as mesmas condições*. Os homens, acrescentava, *vodeiam, tanto quanto pinto, na medida em que são eles mesmos odiados*²⁴. É falso pensar que a lógica racista é apenas um sintoma da depredação de classe ou que a luta de classes seja a última palavra da equação social. É verdade que raça e racismo estão ligados a antagonismos presentes na estrutura econômica das sociedades. Mas não é certo que a transformação desta estrutura conduza inevitavelmente ao desaparecimento do racismo. Em grande parte da história moderna, raça e classe foram-se originando mutuamente. O sistema de plantação e a cultura constituiu,

neste aspecto, em filibetas de ascendência da raça e da natureza. Particularmente o «Pequeno Brancos», foi ao aliamento e cultivava as diferenças que o separava do Negro que se sentiu humilhado. O sujeito racista reconhece, em si mesmo, a humanidade não naquilo que o faz o mesmo coisa que os outros, mas naquilo que o distingue deles. A lógica da raça no mundo moderno é a universalização da estrutura social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e passa por algumas metamorfoses.

Emquanto escravo, o Negro representava, perante uma das perturbadoras figuras da nova modernidade, da qual ele e, além disso, o porte da verdade, a parte do universo e do exilado. Humilhação, egoísmo e humilhação; o poder da descontinuidade e de geração, perturbado, o rosto, desfigurado, e o trabalho, apoluido, ele testemunha uma humanidade mutilada, profundamente marcada pelo ferro da alienação. Mas, a par da realidade a que a sua vida está destinada e da possibilidade de insurreição radical que conhece, transmite e que nunca consegue ficar totalmente aniquilada pelos dispositivos de submissão, ele representa também uma espécie de furo da terra no ponto de confiança de uma multiplicidade de seres mundos produzidos pela dupla violência da raça e do capital. O mundo que os escravos protagonizavam — furo da história e submissão para lá da rebelião — reflete, desde então, esta sombria contradição. Operando da fundação dos povos, sendo até os primeiros almeiros²⁵ da nossa modernidade. E se há algo que aninhava a modernidade desde sempre é precisamente a possibilidade de um acontecimento particular, a revolta dos escravos.

²⁴ Georges Dumézil, *Classe e sociedade*, 322, Archaia, edição da Calhoun, Paris, 1988, p. 98.

²⁵ Insurreição da raça que se reconstrói no mundo do exílio no período da luta e da guerra, representada por *Almeida e Almeida* (1977).

que acumularia não apenas a libertação dos azevém, mas também uma mudança radical, se não do sistema da propriedade e do trabalho, pelo menos dos mecanismos da sua distribuição e, a partir daí, das bases da reprodução da própria vida.

2.

O poço da alienação

«África» e «Negro» — esta relação da co-produção liga estes dois conceitos. Falar de um é efectivamente evocar o outro. Um concede ao outro o seu valor consagrado. Dizemos que nem todos os africanos são negros. No entanto, se África tem um corpo e se ela é um corpo, um *tre* é o Negro que é consagrado — posso responder ainda ele «, encontra no mundo. E se Negro é uma alienação, se ele é *aquele*, é por causa de África. Ambos, o *tre* e o *aquele*, existem para a diferença mais pura e mais radical e para a lei da separação. Um confunde-se com o outro, e um joga no outro com o seu peso contagioso, casualmente se encontra e mata. De daí não o resultado de um longo processo histórico de produção de *aqueles* de *aquele*. É o que se defende neste capítulo. Enunciando o modo como África e o Negro acabaram por se tornar o signo de uma alienação impossível de sustentar, a própria transgressão do sentido, uma alegre histeria.

UMA HUMANIDADE PROIBIDA

Mas o que devemos entender por «Negro»? E vulgarmente sobre que, de o Negro *denota*, este termo só vai aparecer

um texto escrito em língua francesa ao início do século XVI. Será portanto apenas no século XVIII, isto é, no início do tráfico de escravos, que se tem, definitivamente, de uso corrente¹. Não plano lexicológico, o termo designa, numa primeira abordagem, não duradoura realidade epifanética, mas um jogo ou, melhor, uma gama de disposições e de alocações que o Ocidente lê entre as partes do mundo urdida, e com o qual revestiu as pessoas de origem africana muito antes de serem capturadas nas redes do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI. Ser humano vivo e com formas humanas, queimada pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma periculosidade excessiva, dozanado pela alegria e abundância pela inteligência, o Negro é antes de tudo o resto um corpo — gíglanteico e fantástico —, um membro, órgão, soma etc, um odor, como humano e como animal, um corpo que assustou de sua própria. Se fosse um movimento, seria uma contorção imóvel, suspiro e espasmo (Hegel, *A Estética na História*) — o formato do passaro, o bandido dos cruéis do anel. E se fosse fardo, não poderia agir sendo com a força bruta do corpo, excessivo, convulsivo e epimodico, refratário ao espírito, com um misto de acção, fardo e movimento, sendo animal vazar de gosto, medo e terror.

Vejamos esta dens do negro e do negroitão branco descrita por Fanon: «o preto é um animal, o preto é ruído, é malvado, o preto é feio, olhe, um preto! É o preto

triste, o preto triste porque sente frio, o menino triste porque tem medo do preto, o preto triste de frio, um filho que morde os ossos, o menino bonito triste porque pensa que o preto trema de frio, o menino do branco se paga nos braços do pai e do pai, o preto vai-se comer! Anunciado de um processo de discriminação, mas sobretudo de inelutação, já muito estalado, esta enorme gama de disparatos, de misturas e de atribuições tornou-se uma espécie de instituição exterior cuja função foi, desde logo, substituir-se ao seu ser, vida, trabalho e linguagem. Consoante como revelamento exterior, tal instituição estruturou-se, transformou-se num conjunto de membros e acções por três reflexões: ao fim de alguns tempos, tornou-se uma ideia — uma segunda ontologia — e uma coisa — ferida viva que punha, dovia e destrói todos os que a sentem. É essa ferida e as condições da sua cura que, por exemplo, Franz Fanon aborda em *Pele Negra, Alcinéia Branca*. James Baldwin, por sua vez, compõe esta ferida a um sermão, tornando-se urgente perceber o que ele provoca na pessoa que o fabrica e o danifica e na pessoa a quem é imediatamente reabrindo.

A partir do século XIX, a coisa e a coisa giravam uma existência quase autónoma, podendo funcionar como ornamenta, a imagem de um duplo, e de modo ainda mais curioso como uma coisa — o que sobeja do corpo depois de ter sido enfiado no decarado. De um ponto de vista estritamente histórico, a palavra «Negro» remete em primeiro lugar, para uma festa ou festa. O interesse de estudar esta festa ou festa não apenas aquilo que ela tem de a resposta daquilo que a produziram, mas também as problemáticas, as instâncias do exterior da aparência e da sua insonorização com a realidade — a realidade das

¹ Dictionnaire de l'Académie Française, tome 10, Paris, 1763, p. 100. ² *Le Noir*, de Fanon, Paris, 1964, p. 100. ³ *Le Noir*, de Fanon, Paris, 1964, p. 100. ⁴ *Le Noir*, de Fanon, Paris, 1964, p. 100. ⁵ *Le Noir*, de Fanon, Paris, 1964, p. 100.

espetáculos e as aparências da realidade —, o simbolismo das cores. É o processo de transformação das pessoas de origem africana em negros, não é em corpo de exploração e em aspectos de raça, obediência, em valores superiores, a uma tripla lógica de ordens, em esser e existência. O Negro não é apenas o protótipo do sujeito supostamente e essencial. É aquele cuja vida e fetiche de todos calcados.

O substantivo «Negro» e depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em mineral vivo de onde se extrai metal. Isso é a sua dupla dimensão metafísica e econômica. Se, sob a escravidão, África é o lugar privilegiado do extrato do mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundação, e a Europa o lugar da sua conversão em metal. Esta passagem do homem mineral ao homem metal e da *human-metal* ao *homem-metal* é uma dimensão intrínseca do primeiro capitalismo. A extração e, de seguida, dilatação ou separação de determinados bens humanos das suas origens de herança seguem-se a ablação ou extração — condição para que a personagem (sem a qual não se consegue nenhuma extração) *possa* ser efetivamente conhecida. Quando se faz passar a escravidão pela liberdade, acrescentando o de modo a extrair dele o máximo possível, não se trata simplesmente de converter um ser humano em objeto. Não ficará apenas uma marca indelevel. Produz-se o Negro, isto é, de acordo com o que nos preocupa ao longo deste livro, o sujeito de raça, ou ainda a própria figura daquele que se deve manter a uma certa distância — de que podemos desambançar nos quando aquilo é capaz de ser útil.

ATRIBUIÇÃO, INTERIORIZAÇÃO E INVERSÃO

Ilustrado em particular pelos movimentos erigidos da vanguarda, depois pelos pontos de origem africana, o termo «Negro» é objeto, no início do século XX, de uma tal vez reverência, para a qual vários fatores contribuíram. A crise da racionalidade, na qual o Ocidente se precipitou no virar do século, deixa pendente uma reivindicação de contribuição africana para a história da Humanidade. Se sob o impulso de militantes aventureiros, a propaganda colonial usou nas suas práticas culturais a nos étnica, esta estratégia que sempre operava em condições entre si, sob o discurso científico (nominalmente, da vanguarda) que se cristalizou, a partir dos anos 20 do século XX, a referência a África como terra da diferença, marca de mistério e revolta por existência da catástrofe e do magico-religioso. Ficou, por exemplo, claro que as religiões africanas em si mesmas que os homens tinham encontrado sem desluzo negro e magico, para que servisse de intermediário entre eles e as forças desconhecidas a bruto que os cercavam, espalhando-se sobre por engastar os seus membros dando-lhes cor e forma. Nesta relação entre o objeto lido e o sistema da forma material, a primeira, no seu ponto de vista, acrescenta-se a isto é um processo crítico, é uma forma de magia interposta entre o universo bruto e a nos, um modo de captar poder ao dar forma aos nossos terrenos a nos mesmos daqueles, crescer²⁴.

De maneira ainda mais imperiosa, o crescimento interno-se pelas culturas das etnias no decorrer da primeira metade do século XX ocorre em contexto marcado pelo

²⁴ Jan Dawson, *Unsettling the Aesthetics of Empire*, London and the University of Chicago Press, 2005.

Ver Georges Hardy, *L'Éthique du Noir*, Paris, 1991.
William Butler, *The Problem of the Negro*, 1911. Em inglês: *The Negro in the World*, 1911.

masa negra, a espera de ser amassada por mãos de uma raça superior!²¹

A existir um inconsciente racial da política negra do mundo contemporâneo, a esse lado sabe-se a testa primitiva psicologia dos povos e das emoções herdada do século XIX que deve ser procedendo. É aqui que encontramos África penetrada numa infância do mundo, da qual os outros povos da Terra já tinham saído há muito tempo. Inconscientemente também o «Negro», figura natural e pré-histórica atingida por uma espécie de cegueira da consciência, incapaz de distinguir a história do mistério e do maravilhoso, e cuja vida se engota a se consumi-la na identificação da grande noite do inferno.

Por outro lado, a crítica estética do colonialismo não rompe totalmente com o mito da existência de povos superiores — e, consequentemente com a antecipa ou o sistema de degenerescência ou a possibilidade de regeneração. Não ganhou suficiente distância em relação à outra segunda e qual o sangue negro desempenharia um papel central no despertar da imaginação e do gênio artístico. De várias formas, a temática de enfraquecimento das civilizações, no sentido da oposição entre o vigor das selvagens e o sangue consumido dos civilizados, atravessa as concepções da arte entre 1900 e 1945. Estavam em crise os sangue de cada raça algumas qualidades nativas. A raça negra pertencia o mistério, as palavras incógnitas e a sensibilidade primitiva. Uma força universal da imaginação estava ligada ao «princípio melanocênico» e este era preferido para se definir que estava escondida no sangue dos Negros e fonte de inspiração para os outros.

²¹ Joseph Arthur de Gobineau, «L'Asie ou l'origine des races humaines», in *Œuvres complètes, volume 1: Introduction de la 1^{re} édition* (Paris, 1967) (t. 1) (1911) p. 61 e p. 106.

²² Joseph Arthur de Gobineau, op. cit., pp. 470-475.

Gobineau, em particular, acredita que na raça negra reside uma profusão de fogo, sensual, belhos, exaltações e sensações, reflexos da sexualidade, a imaginação a esbalar as aptidões para o mistério propõem o próprio Negro «a submeter-se as sensações produzidas pelas artes, mas sem a inteligência de facto desconhecido de outras famílias humanas»²².

A crítica anticolonial de certa crítica, vanguardista e anarquista recupera grande parte destas teses. Embora os valores e estereótipos coloniais, na tentativa de subvertê-los. Não questiona a existência do mistério, de uma raça negra fundamenteiramente irracional e selvagem. Ela procura abarcar todos os mistérios da degenerescência — na sexualidade —, «poeta de fogo», convergência de que é preciso assimilar que reside a ardente força do Negro, o seu fascínio-arroz pelas formas, ritmos e cores!

Observamos nos modernistas semelhantes a os estratos poetas da negritude. Para estes, o substantivo «Negro» já não remete para a especificidade do viço que se deve perceber. Na imaginação dos poetas negros, para a ser tema «uma miraculosa» que os poetas procuram transformar numa força activa, através da qual os Negros se apresentam com eles mesmos na sua particularidade e conseguem penetrar até às fontes mais profundas da vida e da liberdade. Substantivo transformado em conceito, o «Negro» torna-se o idioma pelo qual se pensa de origem africana se amanchem no mundo, se mostram ao mundo e se afirmam como mundo, recorrendo à sua força e ao seu próprio poder. Esta grande movimento de aprendizagem para a vida universal — grande meta —, é da Glória.

²³ *Ibid.*, pp. 477-478.

²⁴ «No Negro Shalala, The Sun and Stars, The Origins of the World and the People, 1910 to World War I, Vintage Books, New York, 1968.

reveste de imediata, o triplo traço da tria em união, de uma transfiguração e de uma distância, «já deixei de produzir esculturas» ponderará o próprio Cézanne, «a minha revolta é meu nome»; ora, que seu homem nada seria honesto! [...] Eu quero apenas aquilo para mim, que tanta laçuna tenha aos outros»²¹.

O NEGRO, DE BRANCO,
E O BRANCO, DE NEGRO

Frederic Tonnin tem, no entanto razão, ao sugerir que o Negro era uma figura ou ainda um sujeito inventado pelo Branco e afilado, como tal, pelo seu olhar, pelos seus gestos e atitudes, sendo tudo sendo enquanto tal «escravos de mil porre enredos, amedidos, milatados»²². Deveríamos acrescentar que, por sua vez, o Branco é, a vários níveis, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforça por naturalizar e universalizar. O próprio Tonnin dirá, aliás, a propósito de ambas as figuras, que o Negro não existe mais do que o Branco. Na realidade não existe propriamente nenhum ser humano cuja cor de pele seja, stricto sensu, branca — pelo menos, no sentido em que falamos do branco da papel, do giz, do lençol ou da cal — mas se estas duas categorias raciais atuais para em tudo, como é que este «branco» e esta «circunstância» a fantasia do Branco, ganhou força?

Nas colónias da povoamento, por exemplo, das Ilhas da Índia, o «Branco» é uma categoria social pacientemente construída no cruzamento entre o direito e os regimes

que praticam a extensão da força de trabalho. A título de exemplo, quase meio século volvido da formação da colónia da Virgínia em 1607, as distinções entre os africanos e os europeus submetidos às mesmas duras condições de exploração permaneciam relativamente fluidas. Considerações superficiais na Metrópole, entre europeus formados na colónia, uma milo-de-obra cultivada, incorporada e de coerção²³, esse estatuto é semelhante ao dos africanos com os quais partilham as mesmas práticas da socialidade: alcool, sexo, casamento. Quando foram libertados, alguns africanos passaram a ter direito a um pedaço de terra e a partir daí, reclamaram os seus direitos, incluindo o de possuir escravos. Esta consciência rebelde, para além da raça, é responsável, nos anos 60 do século XVII, por uma série de revoltas (tais como a Revolta dos Serenos em 1661, a revolta da Bacon em 1676 e os motins do tabaco em 1681).

Em resposta à ameaça de repetidas insurreições levadas a cabo pelas classes subalternas agrupadas para além da raça, a Royal African Company foi reorganizada em 1681. Devido ao fornecimento de escravos africanos, o grupo da força de trabalho na colónia era, a partir de então, composto por escravos. Ao longo dos próximos anos do século XVII, a figura do escravo seria cada vez mais cristalizada. A partir de 1709, a configuração da força de trabalho sofre uma reviravolta. O número de africanos que são escravos para toda a vida ultrapassa de longe os da corvée de origem europeia, seguras nos trabalhos forçados temporários e beneficiando, ao longo do seu cativeiro, de uma alforria.

²¹ André Cézanne, «Les Amis et adversaires», in *Œuvres complètes*, vol. 1, Editions Ducloux, 1964, p. 102, depois pp. 112-113.

²² Frederic Tonnin, *Pelo Negro*, pp. 118-119.

²³ Trabalho gratuito que os escravos prestavam ao senhor. Cézanne discute os critérios determinando a natureza do dito (NT).

Este processo é acompanhado por uma grande actividade regulamentar cujo objectivo é estabelecer claras distâncias entre a corrente da escravos africanos e a corrente de origem europeia. A partir de 1868, o sistema de castigos obedeceria a uma lógica explicitamente racial. Os que trabalhassem no sistema de corveia de origem europeia e se negassem aos africanos na política da fuga viram o seu período de castigo prolongado. As relações sociais entre as duas raças tornaram-se hostis. A mobilidade dos escravos está drasticamente reduzida, e os *peões brancos*²⁴ são encarregados de assegurar as patrulhas. O posto de armas é interdito a todos os negros. Pelo contrário, a cada escravo libertado da origem europeia, é-lhe entregue um *moçoqueto*.

Estas condicionalidades históricas exigiram, por conseguinte, a força que a fantasia do futuro ganha. E não somente as pessoas que nela acreditavam. Explico melhor: longe de ser espontâneas, esta crença foi cultivada, alimentada, reproduzida e documentada através de um conjunto de dispositivos teológicos, culturais, políticos, económicos e institucionais, dos quais a história e a teoria crítica da raça acompanharam a evolução e as consequências ao longo dos séculos. Em suma, em várias regiões do mundo trabalhava-se intensamente no sentido de tornar esta crença mais digna, mais hábil. Foi, nomeadamente, o caso dos Estados Unidos, de outros países escravagistas, da maioria das colónias de povoamento e, ate recentemente, da África do Sul, onde a assimilação da segregação racial prosseguia simultaneamente da fé, da doutrina e do direito, sendo qualquer transgressão de um desses tipos punível de diversos castigos, inclusive a morte.

Em segundo lugar, a função de tais dispositivos foi muitas vezes a de transformar esta crença em senso

comum e, sobretudo, em desejo e fascínio. Pois só quando a crença se torna desejo e fascínio, impulsionando para uns e para outros para outros, pode operar como força autónoma e interiorizada. A fantasia do Branco age desde então de perto, como consolação da objectiva da dor e da sinais públicos da privação. Estes objectos e actos implicam tanto o corpo como a imagem, a linguagem e o desejo. Além disso sabe-se que qualquer fantasia procura sempre instituir-se no real enquanto verdade social efectiva. A fantasia do Branco teve sucesso, porque, por fim, tornou-se o cubo de um modo ocidental de estar no mundo — de uma determinada figura da bondade e crueldade, de uma forma singular de produção e de uma capacidade desigual de submissão e de exploração de povos estrangeiros.

Tal força manifestou-se de diversos modos em várias épocas e contextos — genocídios e extermínios no Novo Mundo e na Austrália, tráfico de escravos no comércio atlântico, conquistas coloniais em África, na Ásia e na América do Sul, aportheid na África do Sul e, em pouco por todo o lado, racismo, racismo, expulsações e pilhagens em nome do capital e do lucro e, para coroar o conjunto, verificação da alienação. Foi violência estranha e a sua constituição para uma profundamente desigual redistribuição dos recursos da vida e dos privilégios da cidadania a uma escala planetária veio conferir e sustentar de Branco uma parte do seu bem-estar — ao que é pouco acrescentado as pressões atómicas e nucleares, as críticas da natureza, as formas de organização da vida políticas relativamente disciplinadas, pelo racismo aparentemente e, quando houve necessidade, a crueldade desmedida e, como já disse Aimé Césaire, uma propensão intencional para barbarizar.

²⁴ *Peões brancos* são colonos brancos da África austral (NTL).

Em Fátos, o termo «Negro» adquire mais de um significado de atribuição do que de autodesignação. Eu não sou negro, declara Fátos, nem sou um negro. Negro não é nem o meu nome nem apelido, e mesmo ainda a minha condição e identidade. Sou um ser humano, e isto basta. O Outro pode dispor em mim esta qualidade, mas é uma consequência tua; a minha pela biológica. O facto de ser escuro, de ser colorizado, de ser alvo de discriminações em de toda a espécie de provas, acusações, perseguições e humilhações, em virtude da cor da pele, não me dá absolutamente nada. Como se a ser uma pessoa intrinsecamente humana, por mais violentas que sejam as tentativas que pretendam fazer-me crer do contrário. Isto excedente individual, que escape a qualquer espécie de fixação num estatuto social e jurídico e que não a própria condenação à morte consequente interromper, nenhuma designação, nenhuma medida administrativa, nenhuma lei ou atribuição, nenhuma doutrina e nenhuma dogma poderão apagar-lo. «Negro» é portanto uma alcunha, e técnica com a qual outros me designavam e na qual me sentia encerrado. Mas entre a alcunha, aquilo que resta, dem que ele diga e o ser humano que deve intercalá-lo, há algo que jamais deixará de fazer parte do pensamento. E é este afastamento que o sujeito é chamado a ultrapassar e, assim, radicalizar.

De facto, o substantivo «Negro» tem vindo a preencher três funções essenciais na modernidade — funções de atribuição, de intertextualização e de subversão. Em primeiro lugar, serve para designar não apenas humanos como todos os outros, mas uma humanidade (e ainda) à parte, de um género particular: pessoas que, pela sua aparência física, os seus usos e costumes e maneiras de ser no mundo, parecem ser o testemunho da diferença em sua cara manifestação — no rosto, a afectiva, a física e imaginária. Aquelas

as a quem chamamos «negros» aparecer-nos-ão como pessoas que, precisamente devido à sua diferença física, representam cristoforeamente o princípio de exterioridade (por oposição ao princípio de interioridade). Por conseguinte seria muito difícil imaginar que eles fossem como nós; que fossem dos nossos. E precisamente porque eles não eram nem como nós nem dos nossos, e único eis que podia unir-nos a eles seria — paradoxalmente — o ato da separação. Constituído um mundo-à parte, a parte à parte, não podiam sentir-se saudades por intuição da nossa vida em comunhão. Posto à parte, afastado, parte à parte, o Negro significava, assim, essencialmente, e assim de qualquer palavra, a eídena expressão da segregação.

Ao longo da história, aconteceu que aqueles que foram radicalmente contemplados com esta alcunha — e tinham, consequentemente, toda coisa a parte ou à distância — acabaram por habitá-la. Passou a ser de uso corrente, mas uso só de uma minoria? Não gosto demasiado de subverbo, porém umas vezes, curas, carnavalesco, mesmo a tanto endossado somente para melhor desenvolvermos contra os seus inventores e os parciais humanitários. Decidi reinventar este símbolo da abjeção num símbolo de beleza e de orgulho, utilizado doravante como ícone de um desafio radical e de uma apelo ao levantamento. A designação e a intertextualização. Frequente categoria histórica, o Negro não existe, portanto, sou dizem três momentos — o momento de atribuição, o momento de acção e de interiorização e o momento da revolução ou da subversão — que alis inauguram a plena e incondicional recuperação do estatuto de humanidade antes perdida pelo facto e pelo diluto.

Alas, o Negro sempre foi por excelência nome de guerra — homem-mul, homem-moradada e homem-mundo. O complexo eslavagista africano, no centro de qual se

anterior o sistema de plantação nas Caraíbas, no Brasil ou nos Estados Unidos, foi um canal exposto para a constituição do capitalismo moderno. Este complexo atilatório não produziu o mesmo tipo de sociedades sem de escravos que o complexo salazero-transatlântico, nem o complexo que ligou África ao mundo do Índico. De algo distingue os regimes de escravos transatlântica das formas anteriores de escravatura nas sociedades africanas pré-colônias, a precisamente o facto de estes nunca terem estrido das suas cativas que multi-valia compendiosa a que se obtém no Novo Mundo. O escravo de origem africana no Novo Mundo representa assim uma figura relativamente singular de negro pela particularidade de ser uma criação essencial de um processo de acumulação a escala mundial.

Além da tripla mecânica de captura, de desenvolvimento e de constituição, o escravo é ainda mais dispostivo que o lapso de fúria libertadora da sua vida (e a partir da sua vida) uma obra verdadeira, alguma coisa que se mantém por si e com uma consistência própria. Tudo que foi produzido pelo escravo foi-lhe subtraído — produto do trabalho, propriedade, obra intelectual. Não é considerado sequer de nada que lhe pertença. De acordo com as circunstâncias, o escravo pode ser considerado, objecto de lucro ou de utilidade que se ocupa e se vende a outros. Ao mesmo tempo, são seres humanos dotados de dons de palavra e espasmos de riso e momentos heróicos. Muitas vezes possuem de qualquer lado de geográfico, são também de qualquer herança e do usufruto dos produtos do seu trabalho. A sua humanidade intrínseca pode ser negada pelos seus proprietários, que deles existem trabalho não remunerado, no entanto, não é intrinsecamente apagada, pelo menos nem plausivelmente aniquilada, bem, por força das coisas, uma humanidade privilegiada,

em luta para sair da função e de repetição, desceja da gente num movimento autônomo de criação.

É próprio desta humanidade protergada, inconsumivelmente condicionada e reconfigurada, anunciar um designo do al. (in)humano e vindouro, da liberdade ou da vingança, principalmente quando tal humanidade não pode pela abdição radical do sujeito. Com efeito, ainda que paradoxalmente definidos como bens meros e apenas da prática de crueldade, da degradação e da desumanização, os escravos existiram e ser humanos. Além do seu labor ao serviço de um senhor, continuaram a criar um mundo. Através do gesto e da palavra, tecem relações e com mundo de significações, inventam linguas, religiões, danças e rituais, e criam uma "comunidade"¹⁰. A destituição e a abjeção que lhes não impedia não eliminam de todo a sua força de simbolização. Pela sua marca estatística, a comunidade de escravos não deixa de negar a si da hipocrisia e da mentira que cobre as sociedades selvagens. Além disso, os escravos são capazes de revolta e, se quiserem, podem dispor de sua própria vida através da violência, desentupando assim o seio do seu bem e abelindo, de facto, o lapso de racismo.

Além disso a força num mundo a parte, reservando as suas qualidades de seres humanos para lá do submisso, aqueles que tinham sido adormecidos com o nome de "negros" produziram historicamente pensamentos muito bons e linguas específicas inventando as suas próprias literaturas, músicas, maneiras de falar e o culto de seus. Foram obrigados a falar as suas próprias instruções — escolas,

¹⁰ Sobre a das centralidades desta presença e do papel das mulheres, ver Angélica T. Torres, *Witches from the Slave Museum: Black Women in the Slave Society of Minas, 1700-1800* (Rio de Janeiro: Casa Brasileira [Rio de Janeiro], Calhand, 1990, pp. 100-110).

formas, organizações políticas, uma esfera pública que nada tem a ver com a esfera pública oficial. Em larga medida, o termo «Negro» assinala este estado de diminuição e de enclausuramento. É uma espécie de balão-de-ensapumado num contexto de opressão racial e, por vezes, de desumanização objetiva.

PARADOXOS DO NOME

O termo «África» remete geralmente para um elemento físico e geográfico — um continente. Por sua vez, este elemento geográfico assinala um estado de coisas e um conjunto de atributos, e propriedades e, até, a uma condição racial. Não de seguida, porém, se a todas as referências várias imagens, palavras, associações, antigas, que espontaneamente decifram este estado prático de coisas.

Além, geográfico e climático, por outras palavras, os atributos das populações que habitam este espaço —, o seu estado de pobreza, de espoliação e, em particular, a sua relação a uma forma de vida cujo domínio assinala certa poeira e impeto no qual a suspensão a morte e a indignidade são entendidas não está longe. «África» é portanto a palavra pela qual a *Idéie Moderne*, em especial, tenta designar duas coisas. Em primeiro lugar, trata-se de uma significação do humano espoliado entre a precariedade absoluta e o vazio do ser. E, depois, a questão geral da inextinguibilidade de humano, do animal e do humano, da morte e da vida, da presença de uma na outra, de morte que vive na vida e que lhe dá a rigidez de um contêveo: o estado da morte na vida através de um jogo de desdobramento e de repetição, do qual África seria a máscara e o vazio solaz.

Além, na consciência moderna, «África» é o nome que geralmente autogermina as sociedades consideradas impotentes, isto é, incapazes de produzir o universal ou de afirma-lo. Por um lado, reconhecemo-las pelo modo como são governadas dirigidas por bufões de grande arrebatadura, pessoas adornadas de feitiços e penas de pavão, vestidos de imagens com cogula, que bebem ou açoitam vinhos em copos de ouro, chegando até a prostituir-se na Santa-Estrela Santa. Tratase geralmente de teatros que chegam de bem em foi ganhando ao longo do tempo a uma existência animal autossuflante e só carregam cadáveres de imagens: ouais e imaginários que não simplesmente evocam antes de serem desuados ao solo, à mente dos corvos. Por outro lado, são essencialmente sociedades super-nacionais. O mundo das sociedades impotentes sujeita-se e é arruinado pela guerra tribal, a dívida, a feitiçaria e a prostituição. É o mesmo negativo do nosso mundo, uma vez que, no essencial, simboliza o gesto errado, a corrupção do tempo e o seu desengajamento. Se de modo distante e anedótico conseguirmos falar dessa realidade como um postumo chinês, espécie de cavidade invisível onde as coisas não estão ao nosso alcance, onde tudo parece vazio, dentro e animal, virgem e achegado, um monte de coisas agrupadas numa espumosa desordem²⁶.

Enquanto figura viva da disseminação, «África» remete consequentemente para um raizado à parte, do qual não tiramos responsabilidade, com o qual muitos dos nossos contemporâneos diferenciam-se e identificam. Mundo pleno de fúria, violência e desastrosidade. África seria o nascimento de uma força obscura e erga, empastada num tempo de certo maneira proibido e até pro-

²⁶ Raymond, *Racism, Ideology and the Invention of Africa*, Princeton, Paris, 1991.

político? É algo que nos distancia em lugar de afinidade. Pois, aos olhos etíopes, a vida por lá simplesmente manca será uma vida barbaça. Aparece sempre como a vida de um outro, de outras pessoas em qualquer outro lugar, longe da nossa casa, lá fora. Na impossibilidade de partilhar um mundo comum entre elas e nós, a política africana do nosso resendo não é uma política de consensos, mas sim uma política da diferença — a política do Rei Samuritano, que se absteria do sentimento de culpa, ou do desesperamento, ou da piedade, mas nunca da justiça ou da responsabilidade. Seria importante refinar que não existe de todo, entre elas e nós, semelhança, na humanidade. O lapso que a elas nos une não é entre semelhantes. Não partilhamos um mundo comum. É esta a função da conciliação.

Mas que seria a África sem os feticheiros e os seus mistérios? Nessa primeira instância, símbolos de penetração, assédio e fertilização, são a porta de entrada para a terra dos ya gnaus à sombra, de comboios de escravos, festas canibais, crimes varais, de todos as coisas que são comidas, corrompidas, perdidas²¹. E através delas que um e malícia possuem, pela primeira vez, como ela. Uma vez ultrapassada esta fronteira (ultrapassando) a noção de um lugar libertador e catártico torna-se possível. E a escrita também. Penetridos por África, podemos finalmente estudar de identidade, quebras a fronteira da alteridade, a superação o acurimento de desajustação, o desejo de suicídio e a explosão da morte. Mas tal viagem só tem sentido porque, no final, vamos encontrar a continência dos anais onde só podemos entrar pela dança e pelo

tanço, um cântico de músicas espargadoras, entre gritos, gestos, movimentos — a sua, o supor, uma nova sêntese de humanos. Escusasse África de experimentar uma perda identitária que antecede a possessão. É submeter-se à violência da fétigo que não possui, a través desta perda e da mediação do fétigo, ficar de um praxer não simbolizável. Nesta condição podemos declarar, como Michel Leiris às portas de Gaudier na Abissínia: «En sou une horreur, tu es mieux»²², pois, finalmente, o fétigo terá revelado a sua verdadeira natureza: o devir-forma da força e o devir-força da forma. Sendo esta uma amorfose da forma em força e da força em forma por princípio insurpassável e insalvável, a natureza de qualquer relação com África é, então, que morre — uma natureza de desejo, de decepção e, experimentalmente, de desajuste. Excepto se, a isto segundo Leiris, acabarmos por compreender que a existência africana não se encontra num qualquer alívio, lá muito longe, mas em si, o que, no fundo, o Outro mais não é do que isto mesmo.

Quanto à dicotomia política do termo, ele decorre precisamente da mesma força que o nome «África» encerra, e da terceira analogidade que a palavra contém, semelhante a uma música. Sabemos que uma das funções da música está sempre a de secundarizar como no desdobramento — o poder do duplo, no ematamento do ser e da aparência. A outra função a permitir que quem está associando veja os outros sem ser visto: veja o mundo como uma acção encendida sob a superfície das coisas. Porém, se na música se intertenciam o ser e a aparência, acontece que, na impossibilidade de ver o rosto que encende a música pela música a mudar — a música acabará por se

²¹ Fugiu sempre um mistério de que qualquer outro em lá África não é diferente, Michael Leiris, *Opus*, 1974.

²² Michel Leiris, *Opus*, 1974, Paris, 1990, p. 107.

²³ Michel Leiris, *Opus*, 1974, Paris, 1990, p. 107.

auto-denunciar enquanto máscara. Assim, no drama da vida contemporânea, o nome «África» desempenha precisamente a função de uma máscara. Pois, sempre que este nome é pronunciado, vamos automaticamente cobrir cada corpo singular com muitos outros apcos. Está na própria essência deste nome oculto e a uma operação de apagamento originário e de velamento que consiste, neste a própria possibilidade da linguagem. Mais grave ainda não será África o próprio nome da imagem, um enorme sarcófago onde a luz é incapaz de estabelecer-se, sendo os membros inaptos para permitir tal dedicação?

A dimensão polissémica do termo decorrerá, na sequência, do facto de este nome ser, fundamentalmente, uma forma de vida que escapa, sofre morte, ao critério do verdadeiro e do falso. Verdadeiro, diz Gilles Deleuze, significa que uma designação é efectivamente preenchida pelo estado das coisas [...]. Falso significa que a designação não se encontra preenchida, seja por um defeito da imagem seleccionada, seja pela impossibilidade real de produzir uma imagem amovível do fenómeno⁶. Quando se trata do termo «África», toda parte afectivamente da essência marca dificuldade em produzir uma verdadeira imagem associada a uma, também verdadeira, palavra. Pois, na verdade, é pouco relevante o objecto que fala ou que se exprime. Sempre que se trata de África, é indistinto que haja correspondência entre palavra, imagem e a coisa, não é necessário que o nome tenha uma correspondência ou que a coisa responda ao seu nome. Além, a qualquer momento, a coisa pode perder o seu nome, e o nome a sua coisa, sem que isso acarrete qualquer consequência no próprio estatuto, no que é dito e no que é

produzido, em quem o diz e o produz. Aqui opera como o poder do falso.

O nome «África» remete não apenas para uma entidade à qual nada é suposto responder, mas também para uma espécie de agenciamento primordial — o subterfugio de designação, à qual nada em particular parece ser suposto responder, a não ser o preconceito inaugural no seu sistema mítico. De facto, quando se pronuncia a palavra «África», pressupõe-se logo, gentilmente, uma forte abdicação de responsabilidade. O conceito de estado virge de imediato. Em consequência, pressupomos que o próprio termo inclui logo o seu sentido. Por outras palavras, dizer «África» consiste, portanto, sempre, em construir figuras e lendas — indistintamente — por cima de um vazio. Basta escolher palavras e imagens quase semelhantes e plantar-lhes sementes a palavras parecidas, mas com sentidos diferentes. E lá vamos de novo dar com o conto que, de algum modo, se corroboramos. É o que faz de África um conjunto problemático por excelência, uma coisa tão devondora que quase nunca se chega à sua própria existência, mas tende, isso sim, a responder ao sonho de uma coisa. Uma vez que o nome pode tornar-se objecto de um novo nome que designa outra coisa que não o objecto primeiro, podemos, portanto, dizer de África que o o símbolo daquilo que tenta produzir fora da vida, como para lá da vida. É aquilo que se pensa a tudo e à designação — a coisa misteriosa na vida, a vida que habita a máscara do monte, no limite desta impossível possibilidade que é a linguagem.

Impossível possibilidade, por duas razões. É assim de mais porque, como diz Foucault, a linguagem — e, muito mais ainda, a própria vida — dá-se a ler como um solo. A linguagem, efectivamente, não é apenas o lugar das lúmens. É o próprio sistema da vida. Tão poderosamente

⁶ Gilles Deleuze, *Apostrofe da vida*, Lisboa, 1992, p. 10.

as coisas ao olhar, mas nessa visibilidade tão brilhante, que sua própria visibilidade encende o que a linguagem tem para dizer e o que a vida tem para mostrar. Ela sempre tem uma fina camada de morte e apatia e a verdade, a miséria e o medo. E Foucault acrescenta: «o sol da linguagem está mergulhado em apêgo, mas, ao mesmo tempo, está em que ele é conservado, torna-se manifestamente fixado, fazendo nascer nas coisas por baixo dele, na luz do jardim em festa, máscaras e cadáveres autômatos, invenções mandadas e cadáveres frustados». Durante este tempo, a vida ganha a forma de um vira-avante. Além²⁴. Impassível, possibilidade também, devêlo, como explica Delente, ao perdono que é, por um lado, o mais elevado poder da linguagem e, por outro, a minha impotência para dizer o sentido daquilo que digo, de dizer ao mesmo tempo alguma coisa e o seu sentido²⁵. Pois, como diz Foucault, «a linguagem não fala sendo a parte de uma existência que lhe é essencial²⁶. Ou, o fundo de perigo, o termo «Adão» apresenta as mesmas características que Delente e Foucault descrevem na linguagem — um brilho essencial ao, para utilizá-lo mais uma vez as palavras de Foucault, um vazio solto que ofusca, mas que, uma vez que é o seu próprio aspecto, primeiro sempre um vazio noturno que o olhar dificilmente atravessa e contra o qual irão sempre tropeçar não apenas as palavras, mas o próprio vido. Na entanto, talvez, para quem qualquer interrogação sobre os condições de produção de si em contexto colonial deva, principalmente, à crítica da linguagem²⁷, assim o compreendamos também, basta en-

tica da vida enquanto crítica da linguagem é precisamente o oposto a que o termo «Adão» nos recorda.

O LÓBISOM DO MUNDO

Neste processo o Negro desempenha a função de testemilha. Substitui o próprio lobisom de mundo, o duplo do mundo, a sua sombra íria. Como explica Jean-Pierre Vernant, o termo lobisom na Grécia antiga designava uma enorme efígie. Mas uma efígie enterrada numa pequena tumba, ao lado de bens do defunto. Na noite do sepulcro, o lobisom figura como substituto do cadáver ausente. Ele substitui o defunto, mas não pretende, diz Vernant, reproduzir os vestígios do defunto, dar a ilusão do seu espírito, ou festa. Não é a imagem do morto que ele carrega e fixa na pedra, é a sua vida no Além a vida que ao espô-lo dos vivos, tal como o mundo da noite ao mundo da luz. O lobisom não é uma imagem; é um duplo, como a própria morte e um duplo do seu vivo²⁸.

No mesmo mundo, o Negro substitui o lobisom na morte, a medida em que o morto mundo poderia ser pensado de início a um mundo normal visto como a terra cívica. No mesmo castelo vazio, diz o «Negro» evocando todos os cadáveres ausentes, é de qual aquele nome seria o substituto. De repente, cada vez que evocamos a palavra «Negro» na superfície do mundo do nosso mundo, cujo esboço, a ausência no seu lado, tem tanto da insólita quanto de aterrorizante. Enquanto lobisom de mundo, o Negro é este fogo que abusa as coisas da caverna, ou o mundo vazio

²⁴ Michel Foucault, *Discursos de poder*, Gallimard, Paris, 1971, p. 109, ver.

²⁵ Gilles Deleuze, op. cit., p. 10.

²⁶ Michel Foucault, op. cit., p. 101.

²⁷ Ver especialmente capítulo de Paulo Passos, *Os Negros*, op. cit.

²⁸ Jean-Pierre Vernant, «Tipos e mitos do lobisom e o conceito de duplo: jogos da dualidade lobisom» in *Essays*, Bachelard, Bachelard, Paris que Veril, Paris, 1977, p. 111.

que é o mesmo mundo, tão como realmente são. É o polo sombrio do mundo, como o Hades de Homero, o reino das coisas portuguesas onde a vida humana é fugaz e extraordinariamente frágil. O termo «viagem» é uma espécie de memento, um sinal que se destaca a lembrar o modo social, na política do mesmo mundo, morte e vida são definidas em tão íntima relação, a que se tornam quase impossível delimitar nitidamente a fronteira que separa o ordem da vida do ordem da morte. No heideggeriano filosofia do mesmo tempo, o termo «Africa» não significa nada mais sendo a mesma coisa se verbaliza a questão política da dissecação do vivo a maneira de interrogar politicamente a duração, a cultura e as vicissitudes da vida ou ainda, as formas vivíveis, pontas opacas e cruas, que o morte acabou por cobrir os contornos contemporâneos entre os vivos.

Por detrás da palavra — o que esta diz e esconde os, ainda, que não sabe dizer, e até o que diz sem poder ser ouvido — dirige-se assim a uma certa figura do mesmo mundo, do seu corpo e do seu espírito, algumas das suas levedas malidades do presente, o enigma de Herford, o testemunho vivo, angustiosamente peribordado violência do mesmo mundo, e da desigualdade que é o seu principal motor, que impõe ao pensamento do mesmo mundo e da vida humana as engrenagens indubitavelmente mais urgentes e mais radicais, a começar pela da responsabilidade e da justiça. A palavra «Africa» ocupa o lugar de uma negação fundamental dentro deste termo.

Esta negação é, no fundo, oavalado do trabalho da raça — a negação da própria ideia do comum, isto é, de uma comunidade humana, com isto a ideia de uma mesma humanidade, de uma semelhança e proximidade humana essencial. Certamente a África geográfica e humana

seria foi o único objecto desta negação. No entanto, está em como uma presença de «aficanização» de outras partes do mundo. E, deste modo, existe qualquer coisa no nome que julga o mundo e que apela a reparação, restauração e justiça. Esta presença spectral de morte no mundo só pode ser compreendida se o contexto da crítica da raça.

PARTELA DO MUNDO

Nem passado não existe linguagem, a raça era, se não a mãe da lei, pelo menos a língua franca da guerra social. Da vida a realidade da vontade da diferença e da unidade, o critério desmembrado da luta pela vida, o princípio da clivagem, da segregação ou da purificação de sociedade. A «modernidade» é, na realidade, outro nome para o projecto europeu da expansão sem limites que se desenvolve a partir dos últimos anos do século XVIII. Uma das questões políticas mais importantes do final do século XVIII e do início do XIX é a expansão dos impérios coloniais europeus. No século XIX vivemos o imperialismo. Nesta época, graças ao desenvolvimento da técnica, as conquistas militares, ao comércio e à propagação da fé cristã, a Europa exerce sobre os outros povos pelo mundo uma autoridade totalmente despotica — uma espécie de poder que apenas se encontra para lá das suas fronteiras e sobre pessoas com as quais se julga nada haver em comum.

Esta questão da raça e da superioridade de um destino comum ocupará um lugar central no pensamento político europeu durante mais século, até cerca de 1910. Influenciado profundamente o reflexo de pensadores como Bentham, Burke, Kant, Dilthey ou Comenius, Oliberto europeu é forçado paralelamente à expansão do

congregação das europeias, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens africanos, indígenas ou conquistadores, que eles não desapercebam mais pertencer à mesma comunhão espécie humana¹¹.

No quadro da colonização, alguns grupos que não recebiam nem as mesmas regras nem a mesma língua, e nem os mesmos costumes religiosos, são levados a conviver entre si em condições desiguais forçadas no nome das conquistas. Se vemos bem, estas entidades estão longe, pelo menos de início, de constituir corpos políticos. A ligação entre os grupos que se habitarão encontra-se na sua origem directa na violência da guerra e da rapagem. A sua manutenção provém de modos de exercício de poder cujas funções passam por fabricar raças, no sentido literal, classificando-as, e estabelecendo as hierarquias hierárquicas entre si. As tarefas do Estado serviam garantir a integridade e a paz entre as várias unidades, isto é, mantê-las a toda a sua permanente relação de hostilidade.

A formação das raças em lata biológica pela vida, a questão da diferenciação das espécies e da selecção das mais fortes encontraram a sua mais esmerada aplicação na África do Sul durante o longo período que vai do século XVIII ao XX, da qual a *apartheid* representa o ponto culminante. Nessa situação, o Estado fez da raça, explicitamente, a afirmação de uma luta social geral destinada a percorrer, com esse ponto de partida, o conjunto do corpo social e a manter permanentemente uma certa relação com o direito e a lei. Mas para compreender os paradoxos daquilo que se tornou em 1948 o *apartheid*, tivemos que regressar ao gergonismo sobre de terra e o direito do mundo no período entre os séculos XV e XIX. A característica histórica e espacial que temos hoje em dia do

¹¹ *Ibid.*, p. 105.

Planeta encontra, grandemente, a sua origem na série de acontecimentos que se iniciaram no século XV, e dos quais assistiremos no século XIX a divisão e a partilha integral da terra.

Estes acontecimentos são, por sua vez, a consequência de uma impressionante migração de povos que, neste período, revestiu quatro formas. A primeira é o extermínio dos povos nativos, acontecendo-se nas Américas. A segunda é a deportação, em condições desumanas, de escravizados de várias milhares de negros para o Novo Mundo, onde um sistema económico fundado na escravatura contribuiu da maneira decisiva para a acumulação porviria de capital a partir daí transnacional, e para a formação das diásporas negras. A terceira forma é a conquista a si mesma e a ocupação de um sem fim de terras ao estilo das conquistas da Europa, e a submissão à lei do estrangeiro dos seus gentes onde antigamente eram governados segundo modalidades muito diversas. A quarta é a ser com a formação de estados nacionais e as lutas de soberanização dos colonos, como são exemplo os africanos na África do Sul.

Este brutal travessia fora da Europa ficou conhecida pelo termo *colonização* ou *imperialismo*. Sendo uma das manifestações de a primitiva europeia ao domínio universal se manifestar, a colonização é uma forma de poder construída, na qual a relação com a terra, as populações e o território assinala, de modo indelével na história da humanidade, as tais ligações da raça, da barreira e do negócio (comércio). Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas respectivamente dotadas de características físicas e mentais específicas. A humanidade emerge como um dispositivo de dominação; já a ordem que liga a mente e o negócio

105 *Imperialismo e colonização*
do corpo político.

opera como matriz básica de poder. A força passa a ser lei, e a lei não por conteúdo, a própria força.

No mesmo período, as potências europeias não se dedicam unicamente a uma única concorrência fora da Europa. Têm-se também uma complexo processo de secularização do político que levanta, por exemplo, na França por volta do século xviii, ao fim da guerra civil dos parócos adigeros e ao nascimento de um estado soberano judicam esse conceito da sua soberania. A consequência: uma europeia e as rivalidades que ela engendram são aguçadas por dois factores. Por um lado, as nações cristãs da Europa deixam de ser como esclafadas e se tornam de uma ordem vital para o mundo inteiro¹⁴. Confrontando as civilizações com a própria Europa, pensa, vem-se de que esta será o centro da Terra. Além disso, Jerusalém e Roma foram parte das suas longuissimas eras. O pólo é o seu velho inimigo. Se muito mais tarde, com a emergência dos Estados Unidos, a potência de a Europa ser o centro da Terra definhará.

Por outro lado, e mesmo se designadamente a partir do século xviii, as culturas em interesse crescente pelos povos estrangeiros, a maioria das potências europeias irá progressivamente aderir ao pensamento social, e este aparece, no século xix, como parte constituinte do espírito do mundo ocidental e da sua sensibilidade. Como também mostram Arnold, a política das raças da última década pelo menos três objectivos. Antes de mais, à semelhança da Alemanha procura fazer o povo contra qualquer domínio estrangeiro, acordando nele a consciência de uma origem comum. Daí a emergência de nacionalismos que atribuem grande importância aos

laços de sangue, de ligação familiar, à unidade tribal e ao culto das epopéias sem numera, correntes de que cada raça é uma totalidade distinta e cohesiva. As leis dos povos equívocos, então as leis da vida animal. Esta política das raças opera de seguida como instrumento de divisão interna. Desde ponto de vista, é uma arma da guerra civil antes de se tornar uma arma de guerra nacional.

Mas há uma terceira corrente de pensamento racial que encontra a sua maior expressão na África do Sul. É uma corrente que coloca no centro a ideia de um superior homem dotado de direitos de excepção, com um génio superior, e destinado à missão universal de governar o mundo. Levanta-se contra o conceito da unidade da espécie humana e da igualdade de todos os homens — igualdade fundada numa desconhecida comunhão. Insiste nas diferenças físicas e converte-se de que os povos não europeus nunca foram capazes de encontrar, por si só, uma expressão adequada à parte humana¹⁵. É esta corrente que alimenta a orgulhosa linguagem de conquista a domínio do negro. Como lembra Arnold, não ocorreu monopólio na vida política das nações europeias. Torna-se, segundo qualquer verosimilhança, desaparecido ao tempo, juntamente com outras espécies contemporâneas do século xix, se a corrida para a África e a nova era do imperialismo não tivesse exposto a população da Europa Ocidental a novas e chocantes experiências¹⁶.

Todas estas pensaram-se então convergindo de que para lá de exclusivamente europeia, reina o estado da natureza — um estado sem lei nem lei. A paz, a amizade e os tratados que codificam as relações entre europeias fazem apenas suspensão a Europa e aos estados cristãos.

¹⁴ Carl Schmitt, *Teoria da forma do direito do povo da sua política* (Luzern, 1917), Paris, 1924, p. 18.

¹⁵ H. H. Arnold, op. cit., p. 90.
¹⁶ Ibid., p. 144.

Assim sendo, cada potência pode legitimamente proceder a conquistas distantes, inclusive à custa dos seus vassallos e povos. Admite-se portanto que a ordem do mundo é delimitada em esferas separando o interior e o exterior. A esfera interior é regida pelo direito e pela justiça, condições não só da vida em sociedade, mas também da vida (internacional) que é necessário disciplinar, delimitar e cultivar. Neste sentido, cremos, desenvolver-se as ideias de propriedade, de retribuição do trabalho e de direitos humanos, foram edificadas cidades e impérios, o comércio, em suma, a civilização humana. Mas existe, lá fora, um livre campo de não-direito, sem lei, que em boa consciência se pode pilhar e saquear e onde a ação de guerra, subestrelas, esquadras de biscaias, aventureiros, criminosos e toda a espécie de elementos alheios à sociedade normal e sadia¹⁵ pode ter livre curso, uma vez que é justificada nos princípios de livre comércio e liberdade de difundir o Evangelho. Este livre campo é desprovido de fronteiras propriamente ditas. Não há nem barreiras nem senhores que não possuam, a priori, violen-

— Mas, sobretudo, a linha que separa a Europa deste «Outro Mundo» é reconhecível pelo facto de aí acabar a limitação da guerra. De outro lado da linha, diz Carl Schmitt, começa uma zona onde apenas conta o direito do mais forte, na falta de qualquer fronteira jurídica imposta pela guerra. Originalmente, tratando do Outro Mundo, de cada vez que a Europa evoca o princípio de liberdades, refere-se antes de mais à ausência de duração, de estado civil vedado e, por conseguinte, à livre e desenfreada utilização da força. O pressuposto seria, quer se trate de indígenas ou de outros rivais, o Outro Mundo é o lugar onde o único princípio da conduta é o direito do

mais forte. Por outro lado, tudo o que se passa para lá das fronteiras europeias situa-se directamente «fora de quaisquer jurídicas, morais e políticas concebíveis aquando da linha». Se existe direito ou se existe justiça por lá, só pode ser o direito criado e transplantado pelos conquistadores europeus, quer pela sua missão cristã quer por «uma administração capaz de no sentido europeu»¹⁶.

O Outro Mundo está portanto para lá de linha, a fronteira que não deixamos de cruzar, como espaço aberto para a luta desenfreada, aberto à livre concorrência e à livre exploração, onde os homens podem derrotar-se como animais selvagens¹⁷, onde a guerra só pode ser julgada jurídica e moralmente através dos seus resultados efectivos. Este Outro Mundo não é apenas uma fronteira. É também um encastelamento. «No princípio era o ancoradouro, explica Schmitt, «O mundo modelado pelo homem e profundamente condicionado ao mesmo ao nível conceptual, pelo encastelamento, e pela e a fronteira. A cela produz o sistema cabendo-o ao homem, localizando-o sob a sua própria lei, votando-o-o-divino»¹⁸. E acrescenta: «o círculo que é política, a cerca é formada pelos homens, o círculo de homens é uma forma ancestral da vida cultural, jurídica e política»¹⁹. É assim, por duas razões: em primeiro lugar, porque nada há de comum e todos os homens em geral, partilhando-se e criando apenas entre homens dotados de razão; depois, porque a guerra não pode ter abelha e, a partir daí, ser objecto de instituições. A guerra permanece posta a ser o problema central de qualquer ordem jurídica. Uma maneira de

¹⁵ Carl Schmitt, op. cit., pp. 64-65.

¹⁶ Ver *Leituras e Debates de Thomas Hobbes, Clarendon, vol. 1 e vol. 2*, Wm. Paul.

¹⁷ Carl Schmitt, op. cit., p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

Resistir a guerra é edificar e consolidar fortificações defensivas e classificar quem é protegido ao mesmo da cidadela e quem não tem direito a isso, não podendo, por conseguinte, usufruir da proteção das armas a ele devido.

- Da segunda vem a questão da tomada das terras e da ocupação. Neste aspecto, a dúvida passou por saber se o Outro, o indígena, é um ser humano, com o mesmo título que os ocupadores de terras, e como pode ele ser apropriado de qualquer direito. Quanto ao testemunho, afirmamos desde o início que os selvagens não são em si mesmos. Os seus deuses não são verdadeiros deuses. Praticam sacrifícios humanos, canibalismo e outras categorias de crimes distantes proibidos pela própria natureza, que um verdadeiro homem não usa, de modo algum, com eles. O selvagem é portanto simultaneamente contra a Humanidade e contra a natureza e, logo, duplamente estranho à condição humana. Deste ponto de vista, o Outro Mundo equivale a uma zona fora da Humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito do homem. É um espaço onde o direito dos homens só pode exercer-se através da representação dos homens sobre aqueles que afinal não são verdadeiros homens. Desta feita, se houver homens dentro [verdadeiros], trata-se de homens, por natureza, desarmados.

- Para facilitar a compreensão, alego-se que este é o critério por natureza e, assim, um princípio. O pensamento da época diz que a guerra continua os não-críticos distinguem a guerra entre os cristãos. Daí, as possibilidades de distinção entre diferentes espécies de inimigos e diferentes espécies de guerras. As próprias distinções remetem para outras, entre as diferenças e misturas, dos seres humanos. Nem todos os homens tem os mesmos direitos. Na realidade, existe um direito, para os civilizados, de dominar os não-credulados, de conquistar e de subjugar os bárbaros, devido à sua inferioridade intelectual e moral,

de anexar as suas terras, o captá-las e explorá-las. Um direito negativo de intervenção faz parte do «direito» que se aplica tanto às guerras de extermínio como às guerras de escravidão. Do «direito» da guerra nasce o «direito» de propriedade. «O Estado colonial», escreve Schmitt, «pode considerar a terra colonial que temos como terra sem senhor, do ponto de vista da propriedade privada, uma vez que ela não tem senhor, do ponto de vista do império, a respeito do direito das pessoas. Pode abolir o direito fundiário dos indígenas e declarar-se direito proprietário de todo o território, pode arrogar-se dos direitos dos chefes indígenas e constituir a exercerlos, indiferente a haver ou não uma sucessão; pode criar uma propriedade fiscal do Estado e combiná-la com um certo reconhecimento dos direitos tradicionais dos indígenas; pode introduzir uma propriedade fundiária pública do Estado; pode também deixar subsistir os direitos tradicionais e cobrá-los com uma espécie de domínio em renda. Todas estas várias possibilidades se concretizaram na prática da expansão colonial dos séculos XIX e XX»¹⁴.

O direito é, portanto, neste caso, uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da Humanidade enquanto atravessa dúvidas entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos. Só a raça de conquistadores é legítima para ter qualidade humana. A qualidade do ser humano não pode ser dada como conjunto a todos e, assim, que o fosse, não aboliria as diferenças. Deste modo, a distinção entre a terra da Europa e a terra colonial e a consequência lógica de outra distinção entre pessoas europeias e selvagens. Até ao século XIX, apesar da ocupação colonial, o território colonial não se identifica com

¹⁴ Schmitt, p. 299.

o território europeu do estado ocupante. Sendo sempre distintos, quer se trate de colônias de povoação, de exploração ou de povoamento. Se já próximo do fim do século XIX veio subopor-se tentativas de integrar os territórios coloniais nos sistemas de governo e de administração dos estados colonizadores.

© NATIONAL-COLONIALISM.ORG

Além, para que se torne um hábito, a lógica das regras deve ser agregada à lógica do lucro, à política da força e ao instinto de sobrevivência — está, em outras palavras, a se praticar a colonial. O exemplo da França mostra, deste ponto de vista, o peso da regra na formação da consciência do aspiante e a ausência de trabalho que foi preciso desenvolver para que o significante racial — insuperável de qualquer espuma colonial — penetrasse no interior das fibras de alguns da cultura francesa.

A complexidade e a heterogeneidade da experiência colonial mariana estão bem explicitadas. De uma a outra época, de um a outro país, as variações foram notáveis. Dito isto, o significativo racial foi uma estrutura primordial e está construída de que viria a ser o propósito imperial. Há de existir uma subjetividade de relações coloniais, a uma matriz simbólica e a sua cene originária são, não obstante, a raça. Vejamos o caso da França. A constituição do Império resultou de um singular investimento político e prático, no qual a raça foi elemento central e a moeda de troca e o valor de uso. Por volta do final dos anos 70 do século XIX, a França já, conscientemente, havia formado o corpo político de núcleo central estruturado política e imperial. Na altura, o processo teve uma dupla dimensão. Por um lado, pretendia se afirmar as colônias no cenário

clonal, tratando as paves conquistadas simultaneamente com duas antídotos e, eventualmente, como sintomas.

Por outro lado, era preciso instalar, gradualmente, uma série de departamentos, graças aos quais o francês poderia ser levado, por vezes sem se aperceber, a tornar-se um indivíduo racista, tal como não são outras gostos e comportamentos como no dia-a-dia. Este processo decorreu numa duração relativamente longa. Apoiar-se em particular numa polietnologia cuja função é a classificação racial do género humano. A classificação é sustentada pelas teorias da divergência entre raças e, numa medida modesta, pela validação da probabilidade eugenética. Tal classificação e seu ponto de efesorescência são formas que se geram de complicações e a brevidade colonialista investidas, por um lado, e depois, particularmente nos anos 30 de século XIX, no anti-semitismo¹⁴. Na viragem do século XIX, a formação de consciência racista e a habilitação ao racismo são pedras da anguleira do processo de socialização da cidadania. Participando como grande compensação face ao sentimento de humilhação nacional provocado pela dominação peninsular a Prússia em 1871, tal um dos assuntos, os mesmos anos dos marfins do orgulho nacional e da cultura parisiense. Consoante pelo termo de subjugação colonial dos Francos, esta empresa apresenta a colonização como possibilidade para uma nova era de virabilidade¹⁵. A colônia terá a lugar de exaltação da força onde se retemperam a energia nacional. Esta empresa exige esforços colossais da parte do Estado e do mundo dos negócios. Nos vários setores tendem a promover o projeto imperial, tal

¹⁰ Voir les publications de Caroline Reynaud et al. (2002), La République sociale pour-
digne vers un idéal démocratique participatif (1989-1999), PUF, Paris, 2002, 128 pages,
révisé et augmenté dans les années 2000, PUF, Paris, 2002.

* Judith Siskin, *Forcing the Crown: Mercantilism and Nationalism in France, 1563-1661* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1990).

também em vista cultural e dissimula as reflexões e o ethos racista, nacionalista e militarista que o caracterizam.

Logo a partir de 1890 desenvolve-se um vasto movimento que poderíamos chamar de *racional colonialismo*. O movimento nacional-colonialista francês criou o conjunto de famílias políticas da época, dos republicanos do centro aos radicais, dos boulangistas e dos monárquicos aos progressistas. Conta com advogados, homens de negócios e homens da igreja, jornalistas e soldados, uma nebulosa de organizações, associações e comissões, que, com apoio de uma rede de jornais, de periódicos e de folhetins e de sociedades secretas, procuram dar política e culturalmente, uma forte e coesa voz à ideia colonial.⁴⁴ O grande nervo deste projeto imperial é a diferença racial, que se incorpora em disciplinas como a Etnologia, a Geografia ou a Mitologia. Por sua lado, o tema da diferença racial normaliza-se na cultura de massa através do estabelecimento de instituições como museus e jardins zoológicos humanos, publicidade, literatura, artes, consagração de arquivos, disseminação de narrativas fascistas repetidas pela imprensa popular (como do jornal *l'Humanité*, de *L'Espresso*, do *Tour du Monde*, dos rapompanos ilustrados do *Petit Journal* e do *Petit Parisien*) e realização de exposições internacionais.

Muitas gerações de franceses foram expostas a esta pedagogia que os acostumou ao racismo. E parte, essencialmente, do princípio segundo o qual a relação com os Negros é uma relação sem reciprocidade. E tal não-reciprocidade justifica-se pela diferença de qualidade entre as raças. O tema

da diferença de qualidade entre as raças é assim insuperável da antiga tensão do sangue, que sabemos ter sido utilizada antes para assegurar os privilégios da nobreza. Desta vez, a sua propagação vem pelo projeto colonial. As pessoas são permeáveis de que a construção do futuro será criada com sangue branco. Todos os povos que aceitaram o cruzamento de raças caíram na abjeção. A salvação reside numa total separação de raças. As misturas negras e amarelas são proibidas — asexualidade selvagem que é perigoso deportar ou, como alguns afirmaram, mata-las, como muitos dizem, no futuro, por esquizofrenia⁴⁵. Escolha-se igualmente com o dia futuro, no qual será possível fabricar a vida, obter o que se decide ser um ser vivo com escolha. O projeto colonial alimenta-se da manufatura oculta da etnologia, da qual um dos peritos culmenares e o senhor da revolução se regozija da vida e, no fim de contas, possibilitar a criação de uma raça superior.

O tema da diferença de qualidade entre as raças é antigo⁴⁶, val permitir a atenuar a cultura durante o último quarto do século XIX. Mas nos anos 30 do século XX banaliza-se, a ponto de se tornar senso comum⁴⁷. Alimenta também os senhores quanto ao despojeamento, à migração da transplantação racial, inclusive fantasmas que aventam a hipótese de um imperialismo autocrático⁴⁸.

⁴⁴ Charles Maurras, *Le Mouvement français*, Paris, 1919.

⁴⁵ Jean Quélen, «Colonial India, Hygiene and Schizophrenia: political and psychological history of France», *Race and Worlding Journal*, n.º 1, 1996, pp. 101-114.

⁴⁶ William S. F. Pickers, *Quality and Quantity: The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

⁴⁷ Jacques Foccart, *Le Système des races et la sélection de l'immigration en France*, Paris, 1999; Martin Dumont, *Discrimination et colonialisme: l'ère des expertises raciales et ethniques*, Paris, 1999; Paul Lévy, *Le sang et la Question de la population*, Paris, 1999.

⁴⁸ Les Christophiles, *Andrew Alexander's: Remy-Fournier's, The French colonial party in competition, its rise and fall*, 1919, 1920, *Humanist Journal*, vol. 12, n.º 3, 1919, pp. 101-118; René Guénon, *Le Rite sacré*, Paris, 1920, 1921.

São múltiplas as rotas contíguas pelas quais caminharam, tanto como a ideia colonial e o ethos racista que era o seu corolário. Uma delas é o poder escolar. Pierre Nèze coloca, por exemplo, o Petit Larousse entre os seus «lugares franceses da instrução», na mesma medida que *Le Tour de France par deux enfants* (1889) de «G. Brunos (seudónimo de Augustine Pouillou) e À la recherche du temps perdu de Marcel Proust. Particularmente no Petit Larousse, o discurso republicano está enbebido de valores nacionalistas e militaristas²⁴. O sistema educativo e o sistema militar são comunicantes, muito antes da adopção das Leis Ferry de 1883-1884, que tornaram obrigatória a escolaridade. Os estudantes são educados para se tornarem cidadãos soldados. A pedagogia cívica e a pedagogia colonial propagam-se no contexto de crise da masculinidade e de apuro do desarmamento moral. Com efeito, desde os anos 80 do século XIX, todos os estudantes de dez anos continuam a estudar a obra colonial de seu país a partir de manuais de História (Augé e Petit em 1860; Caron em 1899; Audin e Deladoue em 1900; Calvet em 1903; Rogie e Desquamps em 1905; Delagrave em 1909; Larousse)²⁵. Neste contexto, proibitivo de homogeneidades, adquire a literatura juvenil (isto é, as obras de Jules Verne, por cima barradas como *Le Petit Français Illustré*, *Le Petit Soldat*, *Le Petit Marin*, *Le Journal de la Jeunesse*, *L'Albion Français* etc.) o papel de reforço.

Em todas estas obras, o Africano é representado não apenas como uma criatura, mas como uma criatura idólatra, presa de um purismo de regras, tiranos crentes e obstinados. Esta idiossincrasia tem consequências de um vício congénito da raça negra. A colonização seria uma forma de assistencialismo, de educação e de tratamento moral desta idiossincrasia. É também um antídoto para o espírito de crueldade e para o funcionamento anárquico dos «tribos indígenas». Desta ponto de vista, apresenta-se como um benefício da civilização. Ela é a regra de tratamento geral da liberdade das raças com predisposição para a degeneração étnica. Em 1906, o próprio Léon Bloy chega a dizer: «divulguemos o direito e até o dever das raças superiores de strair a si aquelas que não alcançaram o mesmo grau de cultura, de chama-las para se progressos molando graças aos sacrifícios da ciência e da indústria²⁶». Os colonos não eram senhores cruéis e avidos, mas antes guias e protectores. Ao tempo, franceses tão benéficos e atrepidos, libertam os escravos dos grilhões prateos ao pescoço e das cordas que prendem as suas pernas. Os pobres quando acham de ser libertos evitam tão felizes que dão pulos de alegria — o que confirma que eles e generosa para os pobres que o ajuda é a França. É o que também afirmava por exemplo Jean Jaurès em 1884: «Podemos dizer a estes povos sem os enganar que [...] nos ajudam onde a França se estabelece, todos estão felizes; nos outros onde cresce só de passageiro, sente-se a sua falta: por todo o lado onde a sua luz se reflecte, ele é benéfico, onde não brilha, deixa atrás de si um longo e doce crepúsculo, ao qual os olhos e os corações permanecem ligados²⁷».

²⁴ Pierre Nèze introduz a Laetia L. Fekete, «The authors according to Larousse: teaching manual/textbook and other school in Third Republic France», *French Cultural Studies*, vol. 16, n.º 1, 2001, pp. 1-32.

²⁵ Voir Hélène D'Almeida Topik «L'histoire de l'histoire coloniale enseignée aux enfants de France: le Cas de la Coperny-Vanderluyck 1881-1913», *Colloque colonialisme et temps des Français* (Colloque de la recherche, 1881-1913), La Documentation, coll. «Études à l'appui». Paris, 1990, pp. 27-36.

Extrait des *Croniques de Disputes*, 9 de Julho 1906. Conférence de Jean Jaurès, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux, Université de Bordeaux-François, mandado notarial para a preparação de da longa frase nos colonos e no estrangeiro, *Imprimé par Francis Albin*, 1884, p. 9.

A primeira via, as razões avançadas para justificar o colonialismo antes da ordem econômica, política, militar, ideológica ou humanitária, consistia mesmo ter-se a ilusão de novas terras a esconder da zona populada, encontrar novas terras para os produtos das novas fáblicas e das novas fábricas e as manufaturas-primas para as novas indústrias plantar o estandarte da «civilização» entre as raças inferiores e selvagens e atravessar as terras que as envolvem, com o nome domínios, assegurar a paz, o progresso e a riqueza a todos desafortunados que antes não conheciam estes benefícios, estabelecer em terras ainda inabitadas uma população laboriosa, moral e cristã, propagando o Evangelho aos camponeses ou, ainda, por fim, através do comércio, ao isolamento que o paguismo engendra. Mas todas estas razões reoblitam ao mesmo tempo o significado racial que, no entanto, nunca foi considerado um factor subdistinguido. No argumentário colonial, a raça aparece simultaneamente enquanto matéria material, instigação strobilica e componente flutuante da consciência da nação. Na defesa a distorção da colonização, nenhuma justificação escapa a priori ao discurso genérico acerca do que na época se designava por qualidades de raça.

Uma das explicações é que, nomeadamente no final do século XIX e início do XX, prevalece no Ocidente um sistema de interpretação do mundo e da história que a transformar numa luta até à morte pela sobrevivência. Como indicam em particular os vários relatos, publicados por exemplo nos anos 20 do século XIX por escritores muito ou menos conhecidos, esta época foi de facto atravessada por um pessimismo racial radical, no seio de uma cultura assombrada pela ideia de degenerescência, e mesmo do darwinismo social.²¹ É verdade que as ideias

nestes são contestadas e combatidas. Mas não são poucas as que acreditam firmemente que esta luta pela vida que grupos humanos, povos ou nações desastrosas de característicos supostamente estáveis e dotadas de um património biológico próprio que importa defender proteger e preservar intactos. Esta concepção não está apenas de indivíduos particulares, tem uma dimensão crucial da política colonial dos estados europeus e da maneira como estes consideram o direito de guerra contra os povos e as entidades políticas não europeias.

Como na altura explicou Paul Leroy Beaulieu, o sistema colonial é uma maneira de autorizar as relações de força semelhantes desta luta. A colonização, a firma, se a força expansiva da sua povo, e o seu poder de reprodução, e a sua expansão e a sua multiplicação através dos espaços, e a submissão do universo ou de uma vasta parte dele a sua língua, aos seus costumes, às suas ideias e às suas leis.²² A ordem colonial baseia-se na ideia segundo a qual a Humanidade está dividida em espécies e subespécies, que podemos diferenciar, separar e classificar hierarquicamente. Tudo do ponto de vista da lei como em termos de configurações espaciais, tais espécies e subespécies devem ser mantidas à distância umas das outras. O *Précis de législation et d'économie coloniales* de Alexandre Merigues (publicado em 1912 e reeditado em 1925) é muito explícito. Note, temos que colonizar se relaciona-nos com países novos, para aproveitar os recursos de todo a variedade destes países [...] A colonização é portanto uma instituição fundada não por nós mas por uma raça de civilização avançada, para melhorar a [...] obreiro que sabemos de índios.²³ E é de alicar, que o estado colo-

²¹ Uma boa introdução, André Fierro e Fabrice Lehoucq, *Le pessimisme racial au début du siècle XX*, G. Pion, Paris, 1982 ou André Marchesi, *Le darwinisme social*, Casterman, Tournai, 1982.

²² Paul Leroy Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Gail Lottiaux, Paris, 1874, pp. 163, 164.

²³ Alexandre Merigues, *Précis de législation et d'économie coloniales*, Leroy, Paris, 1912, p. 109.

não funciona por estatuação de biológico não seria de todo exagerado.

TRIPOLIDADE E ESCRITISMO

A lógica francesa de construção social caracterizou-se em vários aspectos por traços distintivos. O primeiro — um elemento o principal — é a recusa de ver — e, portanto, a prática de ocultação e da negação. O segundo é a prioria de limpeza e de investimento, e o terceiro, a frivolidade e o erotismo. Com efeito, ainda em França uma tradição — uma tradição de apagamento, de negar a violência da raça para o tempo daquele que não merece ser morto — se sobou ou dano de se ver. Esta tradição da dissimulação, negação e conflagração, cuja ressonância podemos verificar hoje em dia, data provavelmente dos séculos XVI e XVII. Ela sempre tem constante fundamento num momento em que a França decide legalizar as relações com os seus escravos.

Com efeito, em 1570, e promulgado um edital que impõe limites não apenas à entrada dos Negros no território metropolitano, mas também à ocultação ou carregamento de escravos negros nos portos do país¹⁶. Com este gesto instigador, a França instalara a sua vontade de não querer saber das vítimas da sua lógica da raça — lógica de que o escravo negro representa, na época, o mais acabado testemunho. Tal intenção do escavo explica-se então, de modo inquestionável, pelo facto de no escavo negro nada mais haver do que um espantoso modo de ser. Porém, excluindo do campo do representável tudo

o que faria surgir a figura do escravo negro, procurava-se sem dúvida colocar a sua sobre os mecanismos económicos e mercantis, nos quais o escravo era produzido e existia enquanto tal.

Mas este lento trabalho data pelo menos da trilha da escravidão. Será ao longo do século XVII, isto é, em plena época das Luzes, que o tráfico atlântico atingirá o seu auge. O desenvolvimento de novas ideias acerca das relações entre os indivíduos e a autoridade ocorre quando a França está profundamente mergulhada na «vegetação triangular», isto é, na produção da escravidão e da servidão ultramarina. Rousseau e Voltaire, imediatamente, recolheram filosoficamente o carácter vil do comércio dos escravos, mas pareciam ignorar o tráfico entre os curtos e as exóticas costas que o possibilitam, baseiam em uma tradição que, mais tarde, se tornara uma das características centrais da consciência do futuro. Ser de esquecer uma metáfora da condição humana na sociedade metrópole moderna. Este gesto de neutralização dos acontecimentos trágicos que dizem respeito aos selvagens — e que implicam a norma inquestionável — é também um gesto de ignorância e de indiferença. Tal dialéctica da distância e da indiferença vai dominar as Luzes francesas¹⁷.

O segundo traço distintivo da lógica francesa de atribuição racial é a prática do apagamento, designação e travestimento. No caso que nos interessa, a inscrição do escravo negro no campo do irrepresentável e *depois de quem nada quereres saber isto equivale a uma intenção para e simples de figurar ou encontrar o Negro. Pelo contrário, ecologicamente, a lógica francesa dos negos opera*

¹⁶ Voir Des Peuplades et Tyler (1970: 110). *The Code of Liberty: Statutes of Race in France*, Duke University Press, Durham, 1970.

¹⁷ Christopher J. Miller *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham, 1982.

recapta por associação do Outro racial e sua higienização ao anedótico tido de exótico, de revólvel e de estímulos. Assim, o Negro que admitimos ver deve ser sempre previamente disfarçado, seja pela cor, seja pela ornamentação. Ao há relativamente pouco tempo, era possível, nomeadamente na pintura ou no teatro, vestir roupas asiáticas, turbanes e pirâmides, calções enfiados ou fantasias verdadeiras²⁴. Paradoxalmente, para que ele esteja na ordem do visível, a sua figura não deve sobretudo evocar a violência fundadora que, tendo-o previamente destruído de sua pureza e integral humanidade, o reconstruiu positivamente enquanto «Negro».

Quer, de todas, as preferências as negritudes de ter de abono, os pretinhos e pajarinhos malucos que fazem de moços de companhia as senhoras que os tinham como brinquedos, todos a outros escombros, os negros que gozavam, indolentes e bonas baullistas, os pobres bons e os seus bons senos, libertos mas eternamente fiéis e agradecidos, cujo papel é garantir a magnanimidade do Branco — tudo disso é de hoje. O futuro foi-se sedimentando progressivamente. No século XIX e em o tipo de negro tolerados na corte, nos salões, na plateia, no teatro. Como agora Sylvia Chalepe, «eles alegizam as reuniões grandiosas, trazem um toque de exotismo e de cor as festas elegantes, com os seus ornamentos de época: Huguette, Raymond, Wanda, Lancret, Pater, Fragonard, Carmonelles²⁵». Em grande medida, o racismo à francesa foi portanto maioritariamente um racismo despreocupado, libertino e fri-

velo²⁶. Historicamente, sempre foi profundamente associado a uma sociedade também da despreocupação, do mesmo negligente que jamais quis abeir os olhos para as condições escondidas sob as doações e as pirâmides²⁷.

Importa analisar a figura da negritude, uma vez que a descrepita uma *banque-chave* na construção do racismo da frivolidade e da libertinagem em França. Ao lado das ilustrações privilegiadas desta associação são a literatura, a pintura e a dança. Também neste aspecto, a tradição é antiga. Não esta fase desta lógica, por exemplo, o facto de as beladélicas flores do mal necessarem discretamente para a figura da negritude que, bem o sabemos, edorna de uma porta à outra a obra do poeta. Quer se trate de Dorothée l'Africaine (encontrada na obra de Herbet em 1843) ou de Jeanne Duval (hallada de quem Baudelaire foi amante durante vinte anos), a evocação das «belas negras» chega nos tempos com a sua esbelta voluptuosidade, os seus senos nus, o seu trançado e contínuo de penas, com os seus calcinhas de cetim²⁸. A negra é poeta e poeta uma das suas freixas fontes de criação artística, figura central do exotismo francês, sem, no entanto, ter feições e ambivalência. Por um lado, aquela nos sentidos do mundo físico ao ritmo e às cores. Por outro, está associada ao ideal do hermaphrodita. Além, as «belas negras» actúan as realidades indolentes, dispendiosas e submissas. Ao apresentarem-se como exemplos vivos da tráfega da liberdade, desbloqueiam os instintos fantasmas do macho

²⁴ Voir Charles Schwob, *Le Personnage de l'Exotisme dans le XIX^e siècle* (présentation et commentaires de Christophe Leroy de Merville), *Revue des Lettres de l'Université de Lausanne*, 1998, 105-120.

²⁵ Voir Pierre-André Sauter, *Negrité(s) dans l'Europe des Lumières* (Paris: L'Harmattan, 2002).

²⁶ Jacques F. Rivelin, «Régime des Indes, du Japon et du Siam», *Revue de l'Asie*, 1970, 105-120.

²⁷ Sylvia Chalepe, *Les Mœurs de la danse* (Paris: L'Harmattan, 1998).

²⁸ Pierre Jean Jacques Moreau, *Les Femmes de Baudelaire* (Paris: L'Harmattan, 2002).

francês. De repente, esta vê-se como o explorador bem-nos conhecido da civilização. Ao descobrir os selvagens, mistura-se com eles, fazendo amor com uma em virtus das suas malherias, numa paisagem com rios e montanhas, paraisso tropical de palmeiras resplandescentes e de areias das flores das ilhas.

Fer Chateaubriand, como colorido e aconselhado são intercaladas com austeras entre belos, livres debaixo das benedictas, com um cuncho de Thugut de incensa, de leste de coco sob a areia de fipacina e flocos de cavenços da rinda a capotras, eu queria, diz um dos seus heróis, «devoar as folhas do teu lenço, pois o teu nome é divino como o ninho das andorinhas africanas, como este lenço que se serve a mesa dos senhores reis e que compõem uma rinda de flores os aromas mais preciosos»⁶⁴. Na sua *Amélia Negra*, Apollinaire recorre a mesma ideia poética erótica, conjugando beleza, mulher e sensibilidade. A sua negra caracteriza-se pelas dentes brancos, a cara cheia escura, o corpo azul e os seios brancos. De resto, conhecemos a *Beirana*, de Marivaux (1943), e os seus mar-marinos, símbolo da luz do desejo e da sensualidade de féiz. *An Menus de Arques* (1903), a *Malher Nua* (1900) e a *Malher à Beira-Mar* (Beirna, 1909) de Picaud e a sua furtiva olhadela para a fantasia de uma devoradora sexualidade feminina negra, ou ainda a *Malher Semado*, de George Basse (1911).

No imaginário erótico da França, é sem dúvida a personagem de Josephine Baker que cimenta, na cultura popular, esta forma de racismo desvelado, despotocópado e libertino. O relato no regamento de duas cores do grupo da Baker, quando de um estado em Paris nos anos 20

do século passado, resume bem este género de racismo: «Não se compreende a língua deles, não tentamos ligar a fio das cores, mas são todas as mesmas leituras que desfilam perante a nossa imaginação encadeada, comansos de austeras, imagens de guerreiros em enormes paquitos encolando peções de negros carregados com grandes lenços, uma areia e apitar num povo desconhecido cheio de raios e de homens de est. histórias de amansuários e de vapantes, Stanley, os irmãos Thugut, Bismarck, os barcos sagrados, o Seddo, as semirademas ilustradas da laria de um chapau alto como moles, pelagens de plan taques toda a melencolia das canções com auras críticas, toda a alma negra com as suas envulhoes artemis, as suas alegrias infantis, a tristeza de um passado de escravatura, tensos tudo isto quando avarmos em contacto com um de floares virgens»⁶⁵.

APOTECUARIA

A esta pedra angular da consciência imperial tem sido sempre a farsasível vontade de apagar que se fez pesa- var por saber. A ignorância de que falamos é de uma espécie particular — uma ignorância desorientada e feroz, que amansa logo qualquer possibilidade de encontro e de relação diferente da que é baseada na força. Na sua Carta sobre a *Angela* (1893), Tocqueville põe precisamente o dedo na ferida desta política de ignorância. Segue qua, no contexto da política do império (que é outro nome para política da guerra), esta vontade de ignorar assenta no princípio segundo o qual «sem tempo de herida a vitória é [...] para o mais forte e não para o

⁶⁴ François-René de Chateaubriand, *Les Amis de l'Inde*, G. Châteauneuf, pp. 195-196.

⁶⁵ *Pygmalion*, 1903, in: Baker, *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1911.

mas sabias⁴¹. Que não sabíamos, praticamente nada e que não nos preocupamos em aprender explica-se pela desordem de que nas relações com os Africanos, a força compunha sempre o conteúdo de verdade e a validade do discurso.

O imaginário acidental pensou durante muito tempo que a África fazia parte das terras desconhecidas. Mas isso nunca impediu filósofos, naturalistas, geógrafos, matemáticos, escritores, quem quer que fosse, de se preocuparem sobre um ou outro aspecto da sua geografia ou ainda da vida, dos hábitos e dos costumes dos seus habitantes. Apesar da falta de informações de quais tinham tudo aceso e da quantidade de estudos esclarecedores que dispomos hoje em dia, não é como que tal vontade da ignorar tenha desaparecido, e ainda menos a tendência secular de permanecer se sobre assuntos acerca dos quais nada ou muito pouco sabe. Jean Baptiste Labat rezuma de modo lapidário a ideia segundo a qual, quando se fala da África, a verdade pouco importa, ao proclamar em 1748, «disse vi a África, mas nunca lá pus os pés»⁴². Prefere, portanto, a partir do século XVIII, vemos filosofar, em França e em grande parte da Europa, metafísicos de todo o género que não se arruamada em enciclopédias. Obras de geografia, tratados de história natural, de moral ou de estética, romances, peças de teatro e, até, recolhas de poesia, histórias deitas lendas, desenhos etnográficos e alguns relatos de viagens têm a África como tema. O que parece temer a verdade, desde o início do tráfego atlântico, um levo

gestrel poço de fantasmas, matéria de um mesmo embulho da imaginação, do qual jamais subletemem se eficientemente as dimensões políticas e económicas, e do qual nunca será de mais lembrar como o mesmo continha a solidão até ao presente na mesma representação dos Africanos, da sua vida, do seu embulho e da sua linguagem.

Como acabamos de dizer, não há de saber ser, portanto, desde logo desconhecimentos e falsificação. Mas, numa certa, a posta se afubala para maliciar encantar, para melhor se fechar sobre si mesmo. Esfêro-se para melhor dilatar aquela espécie de despojo alivo que acompanha sempre a reivindicação da que o Outro é coisa estranha, quer tal estranheza seja real ou imaginária, recorre-se ao riso. Esta variedade francesa da violência da raça aparece como signo de um riso que, assim que fica à vista, deve tornar-se imediatamente invisível. Sempre se trata de evocar uma vez que, tal se torna invisível, logo deva ser banida, reduzida ao silêncio e impedida de se exprimir na primeira pessoa do singular. O sujeito uma género que sempre na vida política do Ocidente na época do tráfego negro tem dois rostos que se revelam um ao outro, como uma máscara e o seu duplo, num jogo de espelhos.

Inconscientemente há uma face diversa — um lugar geográfico a uma região do mundo, de qual quase nada sabemos, mas que se descreve com uma aparente autoridade, a autoridade da ficção. Tal desvariação oscila constantemente entre dois extremos. Assim, a África pode ser uma terra estranha, maravilhosa e deslumbrante, como uma zona ténida e inhóspita. Por vezes, aparece como região fixada por uma irremediável entidade, oscura, como região abençoada por uma fecundidade exponencial. Seria também, muitas vezes, o nome de algo diferente, denso e impenetrável, cuja essência se confundia com toda

⁴¹ *Atenas de Supercivilização, de la civilisation en Afrique, Comptes Rendus, 1948, vol. II, p. 38*. Também sobre as várias enciclopédias da primeira metade do século.

⁴² Jean Baptiste Labat, *Nouveaux Relations de l'Afrique occidentale*, vol. 1, O. Chaudon (Paris), 1748, citado in André Guesne, *Essays sur l'Afrique au siècle des Lumières*, Comptes Rendus, 1948, 1949.

as figuras do monstruoso e da homossexualidade abstrata – por vezes poética, por vezes canibalismo, outras, ainda e talvez, uma assustadora mistura de fertilizar e de consumir. Mas qualquer que seja o belato ou a indigestão do seu resto, o destino da África é o de ser possuída.

É isto que Victor Hugo explica em termos bílicos a propósito da sua bandeira que comemorava a abolição do tráfico de escravos em 1848: «Ali está ela, perante nós, esta bloco de areia e cinza, este amontoado inerte e passivo que depois de uma mal amada recusa da obediência à civilização universal, esse monstruoso Cam que trasa Sem²² com a sua enfermidade» África. Que terra tua, África! A Ásia traza a sua história, a América tem a sua história, a própria Austrália tem a sua história, que data da sua entrada na zona da humanização. África não tem história. Escrive a sua espécie de terra vasta e obscura, Roma atinge-a para a supressão e quando se pulga livre da África, Breta lança sobre esta morte humana um dos espíritos que não se tiram da África por vezes, mas a menos que um prodígio, aquilo que é absoluto no seu barrete, o dia do tropical, com alho, é África, e parece que ver África é ver o ego o mesmo de sol é um excesso de nome²³.

É exagerar esta impropriedade: «África impõe ao universo uma tal suspensão de movimento e de circulação que trava o caminho universal, e a civilização humana não pode tolerar durante mais tempo que um quinto do globo se encontre perdido de [...] Tornar a velha África flexível à civilização, eis o problema. A Europa resolve-lo. Ide, povos, ocupai vos desta terra! Torna esta debaixo dos seus pés de quem? De ninguém! Torna esta terra por Deus. Deus

deu a terra aos homens. Deus ofereceu a África à Europa. Torna-a! [...] Tornamos a nossa abundância nesta África e resolvê-la, no mesmo tempo, os nossos problemas sociais. Tornar os vossos proletários em proprietários [...] Ide, fazei estradas, fazei portos, fazei cidades, crescei, cultivos multiplicai, e que sobre esta terra, cada vez mais livre de padres e de príncipes, o espírito divino se afirme pela paz, e o espírito humano, pela liberdade»²⁴.

Na altura, o conhecimento existente do continente estava cheio de lacunas, baseavam-se exclusivamente em rumores, crenças erradas e sem fundamento, fantasias e suposições. Não se sabe se funcionavam como sintoma das carências morais da época ou da incertidumbre pelo qual a Europa procurava ganhar autoconsciência e preencher o seu próprio sentimento de insuficiência pouco importa. Como observa Jonathan Swift em *On Poetry* (1711), a propósito dos mapas de África, os países geográficos não se privavam de anotar «cada lacuna com desenhos selvagens». E nos mapas onde ninguém habita, coloca-se «um alamo, por não haver vilas»²⁵.

Depois há a fase nocturna. É certo que os Negros não se tornam um objecto imaginário, mas também um homem imaginário. Swift inicialmente chamado de o «Negro» (símbolo de homem material que é considerado quantificável), depois de «homem negro», e detemne-lhe uma substância imperecível que designaremos por alma negra. Originalmente, o vocabulo «homem negro» serve, primeiro, para descrever e para imaginar a diferença africana. É indiferença que opera designe e ciente, enquanto «negros» se refira ao africano ainda não

²² Cf. Groux a 20 de 1848.

²³ Victor Hugo, «Discursos em 1848» Arco et doze, volume 9, Laflam, ed. «Bibliopatia» Paris, p. 101.

²⁴ Ibid.

²⁵ Jonathan Swift, *On Poetry*, in *The Works of Jonathan Swift*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 1973, pp. 342-343.

emancipação. A partir do épos do tráfego de escravos, particularmente, e o seu prototípico signo da humanidade que identifica esta diáspora. A cor, deste ponto de vista, não passa do sinal exterior de uma indignidade não, da orte de degradação primordial. Ao longo dos séculos xviii e xix, o epíteto ou o atributo «negro» caracterizava este vasto fragmento. Nesta época, o termo «homem negro» designava uma espécie de homem que, embora não humano, não merece o nome de humano. Esta espécie de homem que não sabemos se o é verdadeiramente pode ser descrito em termos de suas síntes criatura da raça humana, ora como uma massa nebulosa e maníaca indiferenciada de carne e de osso, ou ainda como homem singlo e mesmo «natural», a exemplo de François Le Vaillant em 1790.

A expressão «homem negro» é também o nome que se dá ao polígamo, cujo tipo penumoso e misto se tendia para o vício, para a indolência, para a luxúria e para a covardia. Aliás, mais tarde, ao abordar a sexualidade desta espécie de homem, o escritor Michel Comte data daí que tem uma origem: «Quando [a esposa do Negro] passou a sua mulher pelo seu fio, ela sentiu quaisquer ecos da ordem da evolução?» Mas tal esposa deixou também atrás de si um abismo. E, neste abismo, explicou ele, «a tua herança pode ser»¹. E comprou a verga do Negro à palmiteira e à árvore da fruta-pão, que não se podem em debaixo por um império. E um homem cuja mulher, geralmente numerosa, são escravas de dança lascivas e de pontos sensuais, outro demônio Olfert Dapper em 1686.² A esta hipersexualidade junta-se a idolatria o primitivismo e o paganismo, que, aliás, andam sempre a par. Afinal, é fácil de distinguir a diferença do «homem

negro», pela sua pelica negra, pela sua carapinha, pelo seu cabelo e lentas fardadas intestinas.

No dispositivo lido do século xix, o termo é uma palavra-chave da taxinomia de espécies que domina o discurso acerca da diversidade humana. O termo servia para designar estes homens, do qual a Europa não pôde de se libertar: «Será um homem diferente? Será outro que não o humano? Será um exemplar do mesmo ou será antes um outro que não é mesmo humano», diz de alguém que ele é um «homem negro» e diz que ele é predominantemente biológica, intelectual e culturalmente pelo seu irreversível diferença. Porventura a uma espécie humana. E era como uma espécie distinta que ele seria descrito e catalogado. Pela mesma razão devia submeter-se a uma classificação moral também ele distinta. No discurso prototípico europeu, dizer «homem negro» significava, assim, evocar as disparidades da espécie humana e voltar para o estatuto de seu inferior, ao qual o Negro está condenado para um período da história no qual todos os africanos tem um potencial existencial de inferioridade, como se data na época, da *peça de Índia*.³

LIMITES DA AMIZADE

Aproximemo-nos de outro aspecto do vocabulário da época, do qual também existe uma velha tradição francesa que não carece de ambiguidade⁴, a amizade para com os Africanos. Tem como objectivo pôr termo à his-

¹ Michel Comte, *Les Corps, Gallimard, Paris, 1969*, p. 13.

² *Ibid.*

³ Olfert Dapper, *Descrison de l'Afrique, W. Sijthoff, Amsterdam 1686*, p. 5.

⁴ Ver Shirley Englebert, *Seymour Chwastier e Julien Pigeon* (eds.), *Shirley Englebert, Paris, 1980*, p. 184.

Ver o estudo de Marcel Durigay e Bernard Gault, *La Société des Indes* (eds.), 1975, 1976. Consultar os *Annales de l'Institut de l'Afrique* (LIII 1982), Paris 1982.

ritidade racial estruturadora da consciência escravagista e da consciência do Império, mas é uma tradição com duas faces. Na primeira face, a amizade move-se principalmente numa lógica de universalização, na qual intervêm diretamente questões éticas e de direito e, se não de pura igualdade, pelo menos da equidade e do justiça. Tal amizade não devolve de nenhum lado de paratância ou mesmo de facilidade ou de proximidade com os Negros. Pretende ser uma amizade de cívico e uma apóstrófica criação do mesmo, de qual a sociedade francesa nada queria saber e apóstrófe, portanto, que então ganhava uma dimensão política. Encontrava-se em nome de uma política que se distanciava da política da hostilidade e do pensamento racial. A nova política exigia que a conduta e o respeito dos Negros fosse justo, reconhecendo que entre eles e nós existe uma certa simetria — a obrigação de responder por eles. Na rua desta amizade caberia a ideia segundo a qual, ao fim e ao cabo, a diferença entre eles e nós não era irreduzível.

Secundariamente, a tal amizade era sobretudo de compaixão, de empatia e de simpatia perante o sofrimento da que os Negros foram vítimas. A partir do século XVIII, e sob a influência de autores como Jean-Baptiste Du Tertre e Jean-Baptiste Labat, ou ainda dos trabalhos de Claude Raynal (*Historia dos Dois Índias*, 1770), de Louis Sébastien Miroser (*Idem* 1740, 1771), do marquês de Condorcet (*Reflexões sobre a Esclavatura dos Negros*, 1781), o público francês viu usado conhecimento do caráter cruel e desumano do tráfico negreiro. No entanto, a história destes escritos apenas se liberta pela aplicação esclarecida das políticas coloniais e do Código Negro instituído por Luís XIV em 1685, ainda que alguns defendessem a causa da igualdade das raças. A ideia dominante na época é que, devido

à sua inferioridade, os Negros se adequam à escravidão, e a sua felicidade só pode ser atingida ao serviço de um bom senhor. Podemos afirmar que a noção da facitude dos Amos dos Negros se inscreve nesta política da bondade.

Tal política da bondade marca também a ficção e o romance da época. Encontramo-la por exemplo no livro de Aphem Ben, *Omelete*, traduzido para francês em 1745. Este livro abre caminho para uma tendência negrófila da literatura francesa que se manifesta através das obras de Jean-François Saint-Lambert (*Idem*, 1764) e Joseph Lacaille (*Le Nègre ou le fils d'un pacha de Bagdad*, 1789) Germaine de Staël (*Idem*, 1795). A peça de Olympe de Gouges, *L'Esclavage des Nègres* foi representada na Comédie-Française em 1789. Mas esta simpatia iria diminuir ao longo do século da intervenção dos escravos em São Domingos e dos massacres de colónos em Guadalupe nos anos do século XVIII. Tais acontecimentos vão silenciar e induram a abolição para os decalhos negrantes, nomeadamente sob governo de Napoleão, cuja política é profundamente negrófila¹⁴. Se a partir dos anos 20 do século XIX vemos resurgir ondas de simpatia a respeito dos Negros com Prosper Mérimée (*Idem*, 1829), Claire Thomas (*Idem*, 1833), George Sand (*Idem*, 1834) e Alphonse de Lamartine (*Idem*, 1836). Algumas variantes desta espécie de simpatia, fundada na política da bondade, não punham em causa o pensamento de inferioridade agregado aos Negros. Não cingir-se à ideia segundo a qual o elemento negro vivia numa condição miserável e sórdida e que existiam disparidades físicas, morais e mentais entre europeus e africanos. No entanto, acreditavam que, ape-

¹⁴ Yves Benoit, *Le Breton français et la fin des esclaves*, 1984, 1994, La Découverte Paris, 1994.

tar de estatus de inferioridade, os Africanos tornam deturpados de palavra. Mesetizam a compilação concedida aos outros seres humanos. A sua inferioridade não nos confunde de todo o direito de aliviar das suas fúrias. Pela violência, impunhamos o dever de os salvar e de aliviar os seus.

Assim, durante o tráfico de escravos, a maior parte dos «Amos dos Negros» estava persuadida de que os Africanos lhes eram inferiores. E acreditava que mereciam ser reduzidos a escravos precisamente devido a esta profunda inferioridade.⁷ Embora os «Amos dos Negros» um papel alegórico no cenário de uma história amplamente epistolar da humanidade. Aos seus olhos, o Negro era o símbolo vivo de uma Humanidade antiga, feita e simples. Na presença colonial, tal título é devolvido ao «camponês africano», protótipo da humanidade infantil e do vício simples, feliz e sem artifícios. Na sua selvagem nobreza, a humanidade infantil, envolto na noção da inocência dos tempos primitivos, vive em harmonia com a natureza e com os espíritos que povoam a floresta e cultivam nas fontes. Os «Amos dos Negros» podiam recorrer a mistificação da inocência e condenar-lhe os delitos. Fazia-lhe a inocência e a fragilidade dos colares esmagados, vulneráveis, por exemplo, sobre defender o universalismo a qualquer custo. Porém, ainda que derramassem a mesma imagem de inocência, o seu discurso continua inscrito no paradigma da autodestrução.

Assim, a o seu Eneida sobre os Costumes e o Espírito dos Negros (1794), chegou a afirmar: «Os seus olhos redondos, o seu nariz achatado, os seus lábios sempre grossos, as suas orelhas diferentes, a lábia sua cabeça, a própria maneira de

uma inteligência implicam diferenças prodigiosas entre eles e as outras espécies de homens. A prova de que estas diferenças não se devem de modo nenhum ao seu clima, é que os negros e os negros quando são transportados para os países muito frios continuam a produzir nativos de sua espécie, e os malaios não são sendo uma raça bastante de um negro e de uma branca, ou de um bruno e de uma negra»⁸. Já Victor Hugo julga-o apenas por um poente: «aquele que é apenas um poente, mas que é imenso» [...]. «O Africano filho do Negro um homem» [...]. «A Europa fará de África um mundo»⁹. Era deste poente que se incluía mais em 1885 Jules Ferry na sua defesa de uma política colonial que desprezava os direitos do homem — «declaramos que os sucessivos governos da França desde o início se esforçaram por aplicar em África. «É preciso falar mais alto e com verdade», exclama Ferry, acrescentando: «É preciso dizer francamente que de facto as nações superiores têm mais direitos que as nações inferiores» [...]. A Declaração dos Direitos do Homem não «da mesma pelos Negros da África Equatorial» «dizendo que as nações superiores têm um direito, pelo menos um, sobre o direito de civilizar as nações inferiores»¹⁰.

O dogma da unidade civilizadora representou a maior parte das tentativas de solidariedade com os Negros levadas a cabo nas lutas anticoloniais. O anticolonialismo francês marca-se como¹¹ inclina, por um lado, aqueles que queriam um império colonial, mas um império fran-

⁷ Assim, desde o início, ver Rosamund Whaley, *The Complexion of Race*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, p. 195.

⁸ Voltaire, *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris 1788, p. 6.

⁹ Victor Hugo, *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris 1971, p. 11.

¹⁰ Jules Ferry, *Le traitement colonial de la République*, Paris, La Documentation, 1900, p. 10.

¹¹ René, *Revue de la République*, *Revue de la République*, 1911-1912, Paris 1912, p. 11; Charles Remy, *Revue de la République*, 1911-1912, Paris 1912, p. 11.

do no humanismo e na eficiência e, por outro, aqueles que se recusavam a reconhecer o direito da França a impor a sua vontade aos povos ultramarinos, ainda que em nome da civilização. Entre os anos 90 do século XIX e o início do século XX, por exemplo, Jean Jaurès aceita o conceito de missão civilizadora que define como voluntarizado. A sua posição muda por volta de 1905, quando Gustave Roussier, de L'Humanité, trata a missão civilizadora na Congo²⁴. Antes de se converter ao nacionalismo, Charles Péguy publicará, nas *Œuvres complètes de la quinzaine*, dois relatos sobre as condições nos dois Congo²⁵. Apela à reforma e não ao abandono da missão civilizadora. Não obstante, encontramos uma crítica sem cedências ao colonialismo no socialista Paul Loun e entre os anarquistas²⁶. Paul Loun, em especial, considera o colonialismo a manifestação cognitiva do capitalismo na época da expansão do mercantilismo, da queda da pequena indústria e do contínuo crescimento do proletariado. A crítica anticolonial é feita a partir de uma posição que petrifica a classe operária — limitação de um fingimento da humanidade futura. E levanta a questão em nome da capacidade do colonialismo de universalizar os conflitos de classe. Propõe-se uma época na qual as lutas operárias cessassem a buscar uma certa limitação às formas de hiperexploração aos países do capitalismo central. Uma assinalado entre os meros interesses nos circuitos da acumulação alargada aparece. Para conseguir manter este frágil equilíbrio, os métodos

mais brutais de sobreexploração são manifestados para as colónias. Para dar resposta à crise de acumulação, o capital não poderia de maneira sensível dispor-se a subordinação racial.

²⁴ *Le Congo Colibourg*, *Les L'Humanité* (Paris), University of Wisconsin Press, Madison, 1968, pp. 101-102.

²⁵ Pierre Miller e Gilles Chabrier, *Œuvres de Jean Jaurès*, Éditions la Belgique et de France la France, Calvados de la Quinzaine, 1979, 1980.

²⁶ Paul Loun, *Le Colonialisme*, Société Française de L'Éducation et d'Édition, Paris, 1906; Paul Vigne d'Arcen, *Les Crimes coloniaux de la 12^e République*, 1911; La cause de la France, Éditions de la Guerre sociale, Paris, 1912.

3.

Diferença e autodeterminação

Quase sempre de literatura, de filosofia, de artes ou de política, o discurso negro foi muito dominado por três acontecimentos — a escravidão, a colonização e a *apartheid*. Não a espécie de perfil no qual, ainda hoje em dia, este discurso se encontra. Uma certa inteligência tentou atribuir a esses acontecimentos significados canônicos, das quais, feliz, em particular, merecem ser evocados. Em primeiro lugar, como sugerimos nos capítulos precedentes, o da separação de si mesmo. Uma separação implicou uma tal perda de familiaridade consigo, que o sujeito estrangeiro — o mesmo, foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez de ser ele mesmo (outro) mesmo do cotidiano, como seria se pôde viver, cresceu na sua alteridade na qual o eu deixou de se reconhecer: o exótico (o do exílio e do desmembramento). De seguida, a

¹ Apesar de não existir o conceito de *double-marginalization* (marginalização dupla), a teoria literária se tem desenvolvido e conceptualizado este processo de exclusão de um grupo étnico das Américas. Alguns exemplos notáveis: Truitt, *op. cit.*; Davis, *op. cit.*; Pinar, *op. cit.*; Pinar, *op. cit.*; Charles H. Davis, *Black America: A Double-Marginalization* (Ithaca, Paris, 1981); Pedro Pablo Kuczynski, *La Crisis de México, ap. Charles H. Davis, *op. cit.**; Charles H. Davis, *Black America: A Double-Marginalization* (Ithaca, Paris, 1981).

idea da desapropriação¹. Esse processo temeria, por um lado, para processos de ordem período-econômica, tendo levado à expropriação e depredação material, e, por outro, para uma singular experiência de submissão caracterizada pela fatalização da si pelo outro seguindo-se o estado de anterioridade máxima e de empobrecimento ontológico que daí adviria. Estes dois gestos (a expropriação material e o empobrecimento ontológico) constituiriam os elementos particulares da experiência negra e do drama que dela versa o cotidiano. Por fim a ideia da degradação a condição servil não teria unicamente marginalizado o negro na instituição, no sistema técnico e rural, mas também no território. No fundo, passou por uma morte civil caracterizada pela negação da dignidade, pela depredação e pelo sermão do exílio.

Nos três casos, os acontecimentos fundadores que foram a escravidão, a colonização e o quinhão negro servido de centro unificador do despojo do Negro de se saber ele mesmo (o momento da soberania) a ele se tem e ele mesmo no mundo (o movimento de autonomia).

¹ Isto aplica-se em particular aos trabalhos anglo-saxões de um século político recente. Acreditamos que os mesmos se tenham desenvolvido numa situação de dependência. A título de exemplo, ver *Walter Rodney: How Europe Underdeveloped Africa* (Harvard University Press, Wash.ington, DC, 1973) ou ainda os trabalhos de autores como Samir Amin, *Le développement inégal*. Estes são os fundamentos ideológicos da crítica que sempre segue. Marston, Paris, 1979.

² Trata-se de se da fatalização e da marginalização da condição, e a condição de historicidade, ver por exemplo as trabalhos dos historiadores norte-americanos (Joseph W. Berlin, *Slavery of the Tropics* (Harvard University Press, Paris, 1977); L. H. Davis, *From Slavery to Freedom* (Harvard University Press, 1975).

³ A respeito da problemática e da metodologia empírica, verente exemplo, ver Orlando D. Starnes, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981).

É verdade que, de um ponto de vista histórico, a emergência da instituição como a plantação e a colônia coincide com o vasto período ao longo do qual se vai esboçando uma nova razão governamental e que, por fim, se afirma no Ocidente. Talamos da razão mercantil que mantém o mercado enquanto mecanismo por excelência de troca e lugar privilegiado de certificação tanto do político como do valor e da utilidade das coisas em geral. A expansão do liberalismo enquanto doutrina econômica e arte específica de governar foi financiada pelo comércio de escravos, um momento em que, submetidos a uma grande coerção, os estados europeus procuram melhorar a sua força e consideram o resto do mundo sua pertença e seu domínio econômico.

Em gestação desde o segundo metade de século XV, a plantação em particular e, mais tarde a colônia constituem, deste ponto de vista, engrenagens essenciais de um novo tipo de cálculo e de consciência mundial. Esse novo tipo de cálculo conhece a mercadoria como forma elementar de riqueza, sendo o modo de produção capitalista, essas condições, uma intensa acumulação de mercadorias. As mercadorias só têm valor porque contribuem para a formação de riqueza. E ainda com esse sentido que são utilizadas ou usadas. Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é fundamentalmente um objecto, um corpo e uma mercadoria. Tem forma de corpo-objecto ou objecto-corpo. É também uma substância em potência cujo valor decorre da sua energia física. É a substância trabalho. O Negro seria, deste ponto de vista, mais matéria energética. Entra no processo de troca em primeiro lugar por esta razão.

Existe uma segunda porta, à qual ele acode, relacionada com o uso estrito de objecto que pode ser vendido, comprado e utilizado. O dono da plantação que compra um escravo negro não o compra para o destruir nem para o matar, mas para ser utilizado, para produzir e sustentar a sua própria força. Nem todos os escravos negros têm o mesmo preço. A variedade de preços diz algo a respeito da qualidade formal de cada um de eles. Um escravo saudável do negro diminui, no entanto, esta segunda qualidade formal. Uma vez desgastado, comendo ou usando pelo seu proprietário, o objecto negro é à natureza, à natureza, à natureza, à natureza. No sistema mercantilista, o Negro é, portanto, o corpo objecto e a mercadoria que passa de uma a outra forma e, quando chega à fase terminal, atinge a natureza, sofre uma desvalorização universal. A morte do escravo assinala o fim do objecto e a sua saída do estatuto de mercadoria.

A razão mercantilista considera acima de tudo, o mundo como um mercado unificado, um espaço de livre concorrência e circulação. A ideia do mundo como superfície permeada por relações comerciais que atravessam as fronteiras dos estados e ameaçam tornar obsoleta a sua soberania é, a muitos respeito, contemporânea do nascimento do direito internacional, do direito civil e da ideia desenvolvista, cujo objectivo é garantir a paz mundial. A ideia moderna da democracia, tal como a proposta liberalismo, é portanto inseparável do projecto de globalização comercial, do qual a plantação e a colónia são o epítome. Ora, sabemos que tanto a plantação como a colónia foram seguramente dispositivos racistas mais eficazes para sustentado pela relação de troca baseada na propriedade e no lucro. Existe portanto, tanto no liberalismo como no racismo, uma porta que é atendida pelo naturalismo.

No ensaio *Le Nègre et la bourgeoisie*, Foucault defende que, no entanto, o liberalismo simplifica historicamente uma relação de produção/destruição (como a liberdade). Esquece-se de explicar que, historicamente, a construção dos Negros representa o ponto culminante desta destruição da liberdade. Segundo Foucault, o paradoxo do liberalismo é que é necessário, por um lado, produzir a liberdade, mas esse mesmo gesto implica que, do outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coações, obrigações apoiadas na ameaça, etc.¹⁶ A produção da liberdade tem a natureza um custo cujo princípio de cálculo é, acrescenta Foucault a segurança e a protecção. Por outras palavras a essência do poder característico do liberalismo e da democracia de mesmo tipo assenta no jogo contínuo da liberdade, da segurança e da protecção com a ameaça, do risco e do perigo. Tal perigo pode ser resultado do desequilíbrio do jogo de interesses de diversos componentes da comunidade política. Mas pode também resultar dos perigos de origem exterior. Em ambos os casos, se liberalismo compreende se em um momento que tem, a cada instante, de decidir a liberdade e a segurança dos indivíduos à volta desta noção de perigo.¹⁷ O escravo negro representa este perigo.

A animação permanente, a reactualização e a perpetuação do jogo de perigo e da ameaça — a, consequentemente, a internalização da cultura de medo — são parte dos motores do liberalismo. Se considerarmos o estado e cultura de medo a sua condição, se correlativa pelo lógico *Insensé de libéralisme*¹⁸, então, historicamente,

¹⁶ Michel Foucault, *Cours de la philosophie*, 1970, in *La Philosophie de la philosophie*, Cours au Collège de France, 1970-1971, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 63.

¹⁷ 1967.

¹⁸ 1967.

¹⁹ 1967.

o escravo negro será o canal. O medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo terrante à democracia liberal. A consequência disso, lendo Foucault, tem sido o crescimento de poderes de controle, de coerção e de coerção, que, longe de serem aberturas, surgem como contrapartida à liberdade. A raça, e em particular a existência do escravo negro, desempenha a um papel central na formação histórica de tais contrapartidas.

O regime da plantação e, mais tarde, o regime colonial instituíram, na realidade, a questão da raça enquanto princípio de exercício de poder, uma regra de sociabilidade e mecanismo de imposição de comportamentos em nome do aumento da produtividade econômica. As ideias modernas da liberdade, igualdade e ato de democracia são, deste ponto de vista, historicamente inseparáveis da realidade da escravidão. Nas Caraíbas, e precisamente na pequena ilha de Barbados, essa realidade surgiu pela primeira vez antes de se disseminar nas colônias inglesas da América do Norte, onde a dominação de rça sobreviveu a quase todos os grandes momentos históricos a revolução do século XVIII, a Guerra Civil e a emancipação no século XIX, até as grandes lutas por direitos civis no século mais tarde. Nesse sentido, a revolução em nome da liberdade e da igualdade adota seu mento bem à prática da escravidão e da segregação racial.

Entre dois flagelos então, no entanto, no centro dos debates acerca da independência. Os ingleses nomeiam aos escravos com a promessa de libertação. Procuram recrutá-los para os seus serviços de combate à revolução. O aspecto de uma insurreição generalizada de escravos — desde sempre o velho medo do sistema americano — paleia, no entanto, sobre a guerra de independência. De facto, durante os conflitos, dezenas de milhares de escravo

proclamam a sua libertação. Na Virgínia houve várias *insurreições de massa*. A concepção que os Negros tinham da sua libertação (como algo a conquistar) está muito longe da ideia que dela fazem os revolucionários (para quem esta deve ser gradualmente conquistada). Quando se saiu do conflito, o sistema esclavagista não estava da todo desmantelado. A Declaração de Independência e a Constituição representam manifestamente aspectos da libertação, mas não a questão da raça e de escravidão. Nunca houve em que se libertassem de uma tirania, outra verdadeira consolidação se: (i) a ideia de igualdade formal entre cidadãos brancos emerge em termos de revolução, consequência de uma tentativa consciente de criação de uma distância social entre os brancos, por um lado, e os escravos africanos e os índios, por outro, para facilitar a exploração devido à preguiça e à luxúria. E se, mais tarde, durante a Guerra Civil, houve uma *maior equidade* no regime social da parte de brancos e de negros, a abolição da escravidão não trouxe nenhuma recompensa para os antigos escravos.

Assim, deste ponto de vista, é interessante o capítulo que Alexis de Tocqueville consagra, no seu retrato de democracia americana, à situação actual a província de Massachusetts, que habita os o *território dos Estados Unidos*. Entre os, por um lado, da raça branca — por exemplo, os brancos, primeiros em bruto, em potência e em felicidade; e por outro, as *raças desafortunadas*, representadas pelos Negros e pelos Índios. Entre três formações raciais não pertencem à mesma família. Não se distinguem umas das outras, como tudo, os *quase, os quase* — a educação, a lei, a origem, a aparência exterior —, sendo o barreira que as divide, do seu ponto de vista, quase insuperável. O que se vive é o seu limitando potencial, estando o branco para os homens da *outra* raça como o homem

para os animais, na medida em que se vê um cão a ser beligerar e, quando não pode vergá-lo, devorá-lo¹⁰. Os Negros foram os principais afetados por este processo de destruição, uma vez que a opressão lhes retirava quase todos os privilégios de humanidade. «O Negro dos Estados Unidos, acrescenta Tocqueville, perdeu a lembrança do seu país; já não entende o língua que os seus pais falavam; negou a sua religião e enfiou-se na sua contramão. Deixando assim de pertencer a África, não adquiriu qualquer direito sobre os bens da Europa, mas ficou entre as duas sociedades: ficou isolado entre os dois povos: rejeitado por um e repudiado por outro, encontrando pelo universo inteiro e com do seu senhor para lhe oferecer a imagem incompleta da pátria¹¹».

Em Tocqueville, o escravo negro apresenta todos os traços de degradação e de abjeção. Fascia aversão, repulsa e desgozo. Animal de matada, é o símbolo da humanidade estranha e estilhaçada, da qual emana uma evolução aversiva, uma espécie de horror existencial. Descolar o escravo é conhecer o seu verdadeiro espectáculo como trágico. O que o caracteriza é a impossibilidade de encontrar um caminho que não leve constantemente ao ponto de partida que é a escravatura. É o gesto do escravo pela sua estolidade. Ele se dá ao seu tirano mais ainda do que os cães, e encontra a sua alegria e a sua orgulho na servil imitação daqueles que o oprimem¹². Propriedade de outro, é raiz e si mesmo. Não dá período de propriedade da sua pessoa, «não lhe é permitido gerir a sua própria destino; a próprio uso do pensamento parece-lhe um dom inútil da Providência, e ele gosta par-

cialmente de todos os privilégios da sua humilhação¹³. Sem o primeiro na escala da indignidade é uma disposição quase mítica. É ainda um escravo que não luta em luta contra o seu senhor. Não avança, nem mesmo a sua vida. Não luta para usufruir as suas necessidades animais, e ainda menos para exprimir uma gota de soberania. Prefere a escravatura e ocupa sempre perante a morte. «A escravatura entorpecem e a liberdade dá-lhe a perca¹⁴». Em contrapartida, o senhor vive no modo constante da ansiedade. Vive no terror da possibilidade de ser morto pelo seu escravo, ao seja, uma figura de homem que ele não reconhece como finalmente humano.

O facto de não haver nenhum negro que tenha chegado livremente às costas do Novo Mundo é, precisamente, aos olhos de Tocqueville, um dos mais sérios dilemas da democracia americana. Para ele, não há solução para o problema das relações entre raça e democracia, a que o factor da raça constitui um dos perigos futuros da democracia: «O maior perigo de todos os males que ameaçam o futuro dos Estados Unidos nasce da presença dos Negros no país¹⁵. E acrescenta: «Não podem tornar o Negro livre, mas jamais conseguiram que ele, em relação ao Europeu, deixe de estar na posição de um estrangeiro¹⁶. Por outras palavras, escrever a libertação não apaga de todo os manchas de ignorância e que os escravos foram sujeitos pela raça — ignorância que faz com que negro rima necessariamente com servidão. A lembrança da escravatura dentro a raça, e a raça propaga a lembrança de escravatura, salienta Tocqueville. Além disso, entre homens que nascem na infâmia, este estranho

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tomo I, a humanidade, Paris, 1961, p. 417.

¹¹ *Ibid.*, p. 417.

¹² *Ibid.*, p. 418.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 419.

¹⁶ *Ibid.*, p. 419.

que a servidão introduzida entre nós, nele não reconheçamos o carácter genérico da Humanidade. O seu rosto pertencentes todos ao, a sua inteligência, liberdade, os seus gestos são; pouco falta para o considerarmos um ser semelhante ao ser humano e o humano⁴.

Na democracia liberal, a igualdade formal pode portanto ir a par do preconceito que o escravidão carrega, pois, após a libertação do escravo, despoja-se aquele que é usado como sempre foi seu inferior. No entanto, sem a destruição do preconceito, esta igualdade é apenas imaginária. A lei vem a fazer dele como igual, sem que o Negro nem sequer tenha mesmo semelhante. Uma «suposição insustentável», insiste Tocqueville, separa-nos entre o Negro da América do Sul, e o Branco da América do Norte. Sendo-se na mesma situação, e o preconceito que a envolve é indistinctível. É a razão pela qual as relações entre as duas raças só podem oscilar, por um lado, entre a degradação dos Negros ou serem escravizados pelos Brancos, e o risco de destruição dos Brancos pelos Negros, por outro. Tal antagonismo é insuperável.

A segunda forma de modo sentido pelo Branco é ser confundido com a raça vilizada a parcer-se com a sua antiga escravidão. Deve portanto manter-se estritamente à distância e abster-se dele e mais que poder. Torna-se da ideologia da separação. O Negro pode ser obtido a liberdade formal, mas não pode partilhar nem os direitos, nem os prazeres, nem os trabalhos, nem as dores, nem mesmo o futuro daquela que é declarada não ser igual em tudo mesmo se pode encostar com ele, nem na vida nem na morte⁵. E Tocqueville explica, «De maneira estranha, os Brancos ao passo do Cing, mas defici-

mentos, no entanto, a desigualdade de arábica é feita do outro mundo. Quando o Negro morre, lançam-se os seus ossos para longe, e se na igualdade da morte observamos a diferença de condições⁶. No entanto, o preconceito social parece conter na propensão em que os Negros deixam de ser escravos a que a desigualdade se inscreva nos costumes, à medida que se vai apogeiando da lei⁷. A violação do princípio de escravidão não significa necessariamente a libertação dos escravos e a igualdade de condições. Apenas contribui para fazer deles «monstros detestáveis» destinados à destruição.

Tocqueville defende que as relações entre a raça e a democracia só podem ser reguladas de duas maneiras: «É preciso que os Negros e os Brancos se misturem inicialmente ou se separem⁸». Mas afirma definitivamente a primeira solução: «Não parece que a raça branca e a raça negra venham algum dia a viver em pé de igualdade⁹» — segue do que, tal «mistura» só pode ser conduzida num regime de opressão. Em democracia, a liberdade dos Brancos só é viável se acompanhada pela segregação dos Negros e pelo isolamento dos Brancos na companhia dos seus semelhantes. Ou seja, se a democracia é verdadeiramente racista, para resolver o problema racial, a questão é desde logo perceber como poderá a América livre e os Negros. Para entrar a luta de raças, os Negros devem desaparecer do Novo Mundo e regressar a casa, de onde vieram originalmente. Assim se desvaneciam da escravidão, sem terem de temer os negros livres¹⁰. Qualquer outra

⁴ Ibid. p. 421.
⁵ Ibid. p. 422.

⁶ Ibid. p. 427.
⁷ Ibid. p. 428.
⁸ Ibid. p. 429.
⁹ Ibid. p. 430.
¹⁰ Ibid. p. 431.

opção só pode ter como resultado a «morte» de uma ou de outra raça¹⁴.

UM HOMEM COMO OS OUTROS?

Na época de Tocqueville, eram claros os termos em que a questão se punha: seriam os Negros capazes de governar-se? A dúvida acerca da aptidão dos Negros para se governarem mette-se para outros, mas fundamental, e que, esta vez, se inscrevia no estudo como os tempos modernos haviam resolvido o problema — complexo — da liberdade em geral, e do estatuto do negro africano no seio desta economia da liberdade em particular. Para apurar as implicações políticas destes debates, talvez seja preciso lembrar que não obstante a revolução romântica, uma tradição bem vinculada da metafísica ocidental define o ser humano como possuidor de linguagem e razão. Com efeito, não há humanidade sem linguagem. A razão em especial confere ao ser humano uma identidade genérica, de essência universal, a partir da qual decorre uma conjunção de direitos e de valores. A razão une todos os seres humanos. É *identica* para cada um deles. Do exercício desta faculdade resultam não apenas a liberdade e a autonomia, mas também a capacidade de gerar a vida individual segundo princípios morais e uma ideia do bem. Sendo este o caso, na época, a questão era: saber se os Negros seriam seres humanos como os outros. Será que é possível descobrir línguas e mentes humanas, apenas dissimuladas com designações e figuras diferentes? Poderão descobrir no seu corpo, na sua linguagem, no seu trabalho e na sua vida o produto de uma actividade humana,

¹⁴ Ibid.

a manifestação de subjectividade, em suma, a presença de uma consciência como a nossa — presença que nos autoriza a considerar cada um deles, no mesmo *medo* racionalmente, como um *alter ego*?

Estas questões darão lugar a três tipos de respostas e implicações políticas relativamente distintas. A primeira resposta concentra-se numa experiência humana do Negro no âmbito da diferença fundamental. A humanidade do Negro não possui história enquanto tal. Esta humanidade sem história não conhece nem o trabalho nem o Estado e menos ainda a lei. Não estando liberta da necessidade animal, dar ao receber a morte não significa qualquer violência aos olhos do Negro. Um animal pode sempre morrer como animal. O negro africano possui ainda algo distinto, singular e, até, *indivível* que o separava da todos os outros seres humanos. O corpo era o grande testemunho desta especificidade, assim como as suas formas e cores¹⁵. Este não abrigava nenhuma consciência nem apresentava quaisquer traços de razão e beleza. Não podíamos, conseqüentemente, dar-lhe o estatuto de um corpo de carne semelhante ao meu, uma vez que ele apenas provinha da matéria essencial e do objecto votado ao perigo e à destruição. É esta *essencialidade* do corpo — a soberania a sua vez — no âmbito da subjugação que explica a importância que ganhavam, no século XIX, as teorias da integração física, moral e política dos Negros. Os Negros tinham desenvolvido concepções da sociedade, do mundo e do bem que não conferissem lugar ao poder da intervenção e da universalidade próprias da razão. Da mesma maneira, as suas representações,

¹⁵ Sobre a essencialidade do corpo enquanto a unidade última do sujeito físico, ver a tese de uma identidade do corpo com a vida da mãe Umberto Eco, *coloreti*, *La Natura del corpo*, Garzanti Editore, Parigi (BariEdita, 1991).

a sua vida, o seu trabalho, a sua linguagem e a sua ação, inclusive a morte, não obedecendo a nenhuma regra nem a nenhuma lei, daí que os conceitos livres, e os atos de fato, possuem o sentido e justificam a validade. Era evidente desde diferença radical na arte deve ser a parte justificarse a sua existência, efectiva e por direito, da ordem da cidadania humana total-nada teriam que contribuir para o trabalho da morte e para o processo universal¹².

Uma deslocação significativa opera-se na época do abolicionismo e no final do tráfico negro. E resta que a tese do Negro-encontro chocasse a partes-pontuais. Mas há uma ligeira variação, no entanto, no interior da antipatia econômica da diferença. Segundo Vir as de cima o segundo tipo de resposta. A tese da não-semblança não é repudiada, mas não se funda imediatamente no vácuo da regra enquanto tal. Trata-se agora, de preencher o signo com conteúdo. Se o Negro é uma seta à parte, não deve-se ao luto de fazer com que não, assim, que não se deva abolir sem destruir, mas, ao contrário, que não se deva destruir e diluir-se numa rede institucional distinta, no mesmo tempo que se contraponha esta ordem distinta a operar mais-quando fundamentalmente igualitário e harmonizante. O sujeito desta ordem é o indígena (nativo), e o modo de governo que lhe convém é a administração indutiva — forma de dominação pouco onerosa e que, nas culturas brasileiras, por exemplo, permitiu manter-se sem oposição de uma maneira regular, com poucos conflitos.

quea servindo às duas suas parcerias e conflitos é colonizador, uma contra os outros".¹¹ Assim, se se aceita a diferença entre os mesmos tempos, continua justificando o direito de mandar e a relação de desigualdade. Tudo no entanto, como natural, esta desigualdade não é menos justificada pela diferença.¹² Mais tarde, o Estado colonial utiliza-se, no contexto, não só, o princípio da diferença e da desigualdade, para fins de segregação. Seriam poderosas formas de subter especificar à ciência colonial com o objetivo de documentar a diferença, de eliminar a pluralidade e a ambivalência, e de fixar num conceito. O paradoxo desse processo de abstração e da negação é o seguinte: por um lado, aparece reconhecimentos – por outro, convém por aí um pouco mental uma vez que, por fim, o contram de apenas simplesmente para melhor indicar a que penso e mando do indígena, na sua naturalidade, em uma relação com o novo. Isto é, não faz parte do mesmo mundo e não poderia desde logo servir de base à experiência de uma cidadania comum.

Um terceiro tipo de resposta advém da dita política de amplexação. Por princípio, a ideia de assimilação assenta na possibilidade de uma experiência do mundo que seja comum a todos os seres humanos ou, melhor, na superação de uma hostilidade universal que põe uma separação essencial entre seres humanos. Nesta esteira encontra-se todos os seres humanos nem sua semelhante, nem no mundo: elementos estranhos a

4. *Bombus terrestris* nests include *Stenobothrus* in the above cited regions and up to 10% in grass habitats also in western Belgium. Nest contents include *Stenobothrus* (see Table 1) along with *Formica* in Africa, Brazil and Japan. *Stenobothrus* is found up to 1000 m in the Chaco Mounds in British Tropical Africa, NE Madagascar & Iran. Low dense soils.

indígena, que tinha de ser convertido. A educação seria a condição para que ele fosse educado e reconhecido como nosso semelhante e para que a sua humanidade pudesse ser figurável e perceptível. Nessa condição, o escravidão e um indivíduo íntegro e não um objeto do hábito. Pode deter direitos e usufruí-los, não em virtude da sua pertença a um grupo étnico, mas devido ao seu estatuto de sujeito autônomo, capaz de pensar por si e de exercer esta liberdade característica do humano que é a razão. Ele testemunha a possibilidade de o Negro, em certas condições, se tornar se não o mesmo igual, pelo menos um novo alter-ego, e a possibilidade da abolição da diferença que pode ser também apagada ou transcorrida. Assim, a crítica da política da assimilação é desmistificadora: a diferença, através de todos os meios, para uma categoria de indígenas coagados para o espaço da modernidade, se fossem reconhecidos e aceitos, ou seja, após uma cidadania e para usufruir dos direitos civis.

O UNIVERSAL E O PARTICULAR

Quando o critério negro se apodera da questão da autogovernança no fim do tráfico atlântico, a mala tarde no rescaldo das lutas pela descolonização, vai beber a essa três respostas a its contradições que elas engendram. Uma crítica acuta, essencialmente, as categorias da boa e do discurso ocidental de cura e para dar conta da história universal. A noção de «civilizações é tenebrosa». Ela autoriza a interrogação sobre o humano e aquilo que não é de todo ou não é ainda suficientemente humano, mas pode transformar-se a si

através da resposta adequada³⁶. Penso-se, então, que os três vetores desta resposta são a convergência ao cristianismo, a introdução à economia de mercado através do trabalho, e a adoção de formas raciais e esclavistas de governo³⁷. Nos primeiros penúltimos séculos modernos, a libertação da escravidão aparece antes de tudo a aquisição do poder formal de decidir sobre si de modo autônomo. Nesse aspecto, de acordo com as tendências do momento, os nacionalismos africanos da pós-guerra substituem o conceito de «civilização» pelo de «progressos». Mas a para melhor despojar as utopias da época³⁸. A possibilidade de uma modernidade alternativa não está excluída a priori. Das a respostas dos debates sobre o socialismo africano³⁹ por exemplo. Mas a questão da conquista de poder domina o pensamento e a postura dos nacionalismos anticoloniais. Tal é o caso da maioria das situações da luta armada. Na defesa do direito à soberania e à autodeterminação e na luta para aceder ao poder, duas categorias centrais, serão então mobilizadas: por um lado, a figura do Negro enquanto escravidão e sujeito sacrificado e ferido; e, por outro, a recuperação e a reorganização, pelos próprios grupos, da temática da diferença cultural que como acabamos de verificar, estava no centro das teorias coloniais sobre a inferioridade e a desigualdade.

Esta maneira de se autodefinir aponta-se numa libertação do mundo que será simplificada, mais curta, por corres-

³⁶ Para um exemplo, Nicolas de Condorcet, «Réflexions sur l'éducation des nègres» (1791), in *Oeuvres complètes de Nicolas de Condorcet*, Paris, 1847, t. 1, p. 19.

³⁷ Ver Edward W. Evers, op. cit., e, do mesmo autor, *Slavery's Offspring*, New Jersey, 1984.

³⁸ Mas, a título de exemplo, os textos reunidos por António de Bragança e Leirio de Almeida, *Black Africa* (1964), *Black Africa: Liberation Struggle and Politics*, Red Paper, Londres, 1965.

³⁹ Ver os textos em volume de Henry B. Wilson (dir.), *Origins of West African Nationalism*, Macmillan, St Martin's Press, Londres, 1969.

ter ideológico que se declararam tanto do progressismo e do radicalismo como do marxismo. No carme de pseudodignidade da victimização enuncia-se uma visão da história enquanto série de dualidades. Esta seria essencialmente comandada por forças que nós escapamos, seguindo um ciclo linear mas acidental, sempre o mesmo, repetitivo. Os repetidores infiltram vícios, segundo a trama da conspiração. A concepção e a ação por um inimigo externo, mas ao mesmo tempo sempre apoiado em condições internas. É essa leitura conspirativa da história que se apresenta como discurso radical da emancipação e da autonomia, fundamento de uma descepa política da afrandada. Mas por detrás de noções de vítima/imagem existe se, na realidade, um pensamento negativo e circular. Para funcionar precisa de superstições, deve criar inimigos prontos lentos, que, depois, vão passar por coisas ruins. Deve fabricar monstros que vão ser derrotados, remodelando-se em função das épocas. Trata-se o mesmo como a dupla construção do inimigo e sua vítima (inimigo). O inimigo — ou aliado ou mesmo — encarna-se a malícia absoluta. A vítima, cheia de virtudes, seria incapaz de violência, terror e corrupção. Neste universo fechado, onde afogar a história ao mesmo a cair os réus e os réus e a tomar a virgília nos qualquer desentendimento e interpretada como uma situação externa. O negro negro se enche na sua violência pela conquista do poder — e, antes de mais, do poder de desmanar o sangue. O Negro, sempre cativo e o instrumento passivo para fração de Outro, ao assim ele mesmo no acto de arrancar ao Outro o poder de desmanar o sangue, passando ele a macho. A história pseudomoral afidal de uma grande economia da filicidia.

Como já mencionamos, nosso grande tropeço de discurso negro consiste em aporciarianar, intencionar e desenvolver para seu próprio benefício a ideologia da diferença cultural.

En la diferencia cultural, agotan-se en três categorias – a raça, a proleidade e a triplidade. De facto, a maior parte das teorias políticas do século XIX embascularam sobre esta tripla relação entre o sujeito humano e o sujeito social. Em grande medida, analisam precisamente o sujeito humano através do prisma da raça. A própria raça é entendida através um conjunto de propriedades biológicas próprias a determinadas raças ou indivíduos. Se estas propriedades são e caracterizantes que podem-se distinguir as espécies humanas entre si?¹⁷ As propriedades biológicas e as características morais permitem, por outro lado, classificar as espécies dentro de uma hierarquia de qual em função da violência são ao mesmo tempo políticas e culturais.¹⁸ Como já sabemos, a classificação em raças ao longo do século XIX situava os Negros da circulo da Humanidade em de certo modo, embora livres em estado de inferioridade na escala das raças. É esta negação de humanidade (ou este estatuto de inferioridade) que obriga o discurso dos Negros a inscrever-se desde as suas origens, numa heretologia, também nomeada como humanismo.¹⁹ Ou ainda através um paradoxo glorioso que instantaneamente os humanizava.²⁰ E também era a razão que faz com que, desde a origem, o discurso sobre a identidade negra, entre outros de outro tomado, de qual tem ainda dificuldade de libertar-se

© 2005 The Authors
Journal compilation © 2005 Blackwell Publishing Ltd

² *Notas para un ensayo sobre Castro* (4). Emilio Terrón Gil, *El arte de saber decir la propia política: fragmentos contemporáneos*, Ediciones de CIDE, Paris, 1997.

1. *Una dependencia de los tomados en España, Portugal, País Bajos...*, op. cit. In: *Amos Carrero*, *Memorias de la colonización española de la zona central de México* (ed. Juan M. Torres), to appear.

¹⁰ William E. B. Dubois, *The World and Africa: An Inquiry into the New World of Africa* (New York: Dover Publications, 1969), 11.

o Negro fará parte da identidade humana em geral?²¹ Ou deveria antes, em nome da diferença e da singularidade, insistir na possibilidade de figuras culturais diversas de uma mesma humanidade — figuras culturais de vocação não auto-referente e cujo destino final é universal?²²

A afirmação de uma identidade humana regida por outro partícula, outra verdade, do discurso da unidade e da universalização. Mas se o discurso da universalização procura construir a co-identidade negra à Humanidade, não vemos, no entanto — exceto em casos raros —, a criação de um sujeito da raça em da raça em geral?²³ Na realidade, através esta criação, trata-se tão vilão para a negritude como para as variantes do pan-africanismo. De facto, essas proposições — portadoras da sua imaginação da cultura e de um imaginário da política —, é a raça que efectivamente permite fundar não apenas a diferença em geral, mas também a própria ideia de nação e de comunidade, uma vez que são os determinantes sociais que servem de base moral à solidariedade política. A raça é a prova (ou, por vezes, a justificação) para a existência da nação. E sujeito moral ao mesmo tempo que o tema imaneente da coexistência. É na grande parte do discurso negro, as bases fundamentais da antropologia do século XIX — a saber: a preocupação evolucionista e a crença no progresso — per-

maneceram intactas, e a racialização da nação e a nacionalização da raça andam a par.

No panorama da raça desaparecem, de facto, a tensão latente que sempre viveu a reflexão sobre a identidade negra em geral. Esta tensão após uma abordagem universalizante, que reclama a co-pertença à condição humana, e uma outra, particularista, que insiste na diferença e no desmembramento, pondo a tónica não na origem cultural, propriamente, mas no princípio da repetição (os costumes) e nos valores do acção. Na história do pensamento negro dos dois últimos séculos, o povo de reconhecido através duas abordagens: político-cultural e a raça. A defesa da humanidade do Negro não quer sempre ligada à revalorização do carácter específico da raça e das suas tradições, dos seus costumes e da sua história. Toda a linguagem se desenvolve ao longo deste limite, do qual decorrem todas as representações de que a negritude. Revolucionar, não contra a pertença do Negro a uma raça diferente, mas contra o preconceito de inferioridade agregado à dita raça. A dívida não surge na especificidade da cultura negritude africana, proclamam antes, a universalidade das culturas em geral. O estranho para o ocidental não existe, muitas mudanças, em enriquecer a cultura ocidental com o contributo dos valores da civilização negra — o que é próprio da raça negra, de que particularmente as emoções seria a pedra angular. Senghar chama-lhe ao encontro do dia e do crepúsculo, do qual um dos seus temas seria a mistificação cultural.²⁴

A partir desse fundo de crenças contra-desenvolvidas se os discursos sobre a diferença cultural. Os discursos

²¹ Ver a esta respeito, as reflexões paginas de Henry Fassin, *Pêlo Negro...*, pp. 22.

²² Temo da Léopold Sédar Senghar: *Origens: A Humanization of the Twentieth Century* (o Patrick Williams e James Clerkson edito). Coleção *Discursos* de Léopold Sédar Senghar, edit. Thierry de Brucart (Louvain-la-Neuve), 2000. Sempre mais, pp. 27-31.

²³ Ver, neste plano, a crítica que Kwame Anthony Appiah dá aos textos de Alexander Cozzani e William E. B. Dubois em *My Father's House: African and Philosophy of Culture* (Athens, 1990) (capítulos 1 e 3). Ver também a sua reflexão geral sobre o problema, *Identities* (Berkeley, 1992), pp. 10-12 e 13, 15-16, 18-19, 20-21, 22-23.

²⁴ Léopold Sédar Senghar: *Enfance d'un négro* (Paris, 1964), pp. 10-11, 12-13, 14-15, 16-17, 18-19, 20-21, 22-23, 24-25, 26-27, 28-29, 30-31, 32-33, 34-35, 36-37, 38-39, 40-41, 42-43, 44-45, 46-47, 48-49, 50-51, 52-53, 54-55, 56-57, 58-59, 60-61, 62-63, 64-65, 66-67, 68-69, 70-71, 72-73, 74-75, 76-77, 78-79, 80-81, 82-83, 84-85, 86-87, 88-89, 90-91, 92-93, 94-95, 96-97, 98-99, 100-101, 102-103, 104-105, 106-107, 108-109, 110-111, 112-113, 114-115, 116-117, 118-119, 120-121, 122-123, 124-125, 126-127, 128-129, 130-131, 132-133, 134-135, 136-137, 138-139, 140-141, 142-143, 144-145, 146-147, 148-149, 150-151, 152-153, 154-155, 156-157, 158-159, 160-161, 162-163, 164-165, 166-167, 168-169, 170-171, 172-173, 174-175, 176-177, 178-179, 180-181, 182-183, 184-185, 186-187, 188-189, 190-191, 192-193, 194-195, 196-197, 198-199, 200-201, 202-203, 204-205, 206-207, 208-209, 210-211, 212-213, 214-215, 216-217, 218-219, 220-221, 222-223, 224-225, 226-227, 228-229, 230-231, 232-233, 234-235, 236-237, 238-239, 240-241, 242-243, 244-245, 246-247, 248-249, 250-251, 252-253, 254-255, 256-257, 258-259, 260-261, 262-263, 264-265, 266-267, 268-269, 270-271, 272-273, 274-275, 276-277, 278-279, 280-281, 282-283, 284-285, 286-287, 288-289, 290-291, 292-293, 294-295, 296-297, 298-299, 300-301, 302-303, 304-305, 306-307, 308-309, 310-311, 312-313, 314-315, 316-317, 318-319, 320-321, 322-323, 324-325, 326-327, 328-329, 330-331, 332-333, 334-335, 336-337, 338-339, 340-341, 342-343, 344-345, 346-347, 348-349, 350-351, 352-353, 354-355, 356-357, 358-359, 360-361, 362-363, 364-365, 366-367, 368-369, 370-371, 372-373, 374-375, 376-377, 378-379, 380-381, 382-383, 384-385, 386-387, 388-389, 390-391, 392-393, 394-395, 396-397, 398-399, 400-401, 402-403, 404-405, 406-407, 408-409, 410-411, 412-413, 414-415, 416-417, 418-419, 420-421, 422-423, 424-425, 426-427, 428-429, 430-431, 432-433, 434-435, 436-437, 438-439, 440-441, 442-443, 444-445, 446-447, 448-449, 450-451, 452-453, 454-455, 456-457, 458-459, 460-461, 462-463, 464-465, 466-467, 468-469, 470-471, 472-473, 474-475, 476-477, 478-479, 480-481, 482-483, 484-485, 486-487, 488-489, 490-491, 492-493, 494-495, 496-497, 498-499, 500-501, 502-503, 504-505, 506-507, 508-509, 510-511, 512-513, 514-515, 516-517, 518-519, 520-521, 522-523, 524-525, 526-527, 528-529, 530-531, 532-533, 534-535, 536-537, 538-539, 540-541, 542-543, 544-545, 546-547, 548-549, 550-551, 552-553, 554-555, 556-557, 558-559, 560-561, 562-563, 564-565, 566-567, 568-569, 570-571, 572-573, 574-575, 576-577, 578-579, 580-581, 582-583, 584-585, 586-587, 588-589, 590-591, 592-593, 594-595, 596-597, 598-599, 600-601, 602-603, 604-605, 606-607, 608-609, 610-611, 612-613, 614-615, 616-617, 618-619, 620-621, 622-623, 624-625, 626-627, 628-629, 630-631, 632-633, 634-635, 636-637, 638-639, 640-641, 642-643, 644-645, 646-647, 648-649, 650-651, 652-653, 654-655, 656-657, 658-659, 660-661, 662-663, 664-665, 666-667, 668-669, 670-671, 672-673, 674-675, 676-677, 678-679, 680-681, 682-683, 684-685, 686-687, 688-689, 690-691, 692-693, 694-695, 696-697, 698-699, 700-701, 702-703, 704-705, 706-707, 708-709, 710-711, 712-713, 714-715, 716-717, 718-719, 720-721, 722-723, 724-725, 726-727, 728-729, 730-731, 732-733, 734-735, 736-737, 738-739, 740-741, 742-743, 744-745, 746-747, 748-749, 750-751, 752-753, 754-755, 756-757, 758-759, 760-761, 762-763, 764-765, 766-767, 768-769, 770-771, 772-773, 774-775, 776-777, 778-779, 780-781, 782-783, 784-785, 786-787, 788-789, 790-791, 792-793, 794-795, 796-797, 798-799, 800-801, 802-803, 804-805, 806-807, 808-809, 810-811, 812-813, 814-815, 816-817, 818-819, 820-821, 822-823, 824-825, 826-827, 828-829, 830-831, 832-833, 834-835, 836-837, 838-839, 840-841, 842-843, 844-845, 846-847, 848-849, 850-851, 852-853, 854-855, 856-857, 858-859, 860-861, 862-863, 864-865, 866-867, 868-869, 870-871, 872-873, 874-875, 876-877, 878-879, 880-881, 882-883, 884-885, 886-887, 888-889, 890-891, 892-893, 894-895, 896-897, 898-899, 900-901, 902-903, 904-905, 906-907, 908-909, 910-911, 912-913, 914-915, 916-917, 918-919, 920-921, 922-923, 924-925, 926-927, 928-929, 930-931, 932-933, 934-935, 936-937, 938-939, 940-941, 942-943, 944-945, 946-947, 948-949, 950-951, 952-953, 954-955, 956-957, 958-959, 960-961, 962-963, 964-965, 966-967, 968-969, 970-971, 972-973, 974-975, 976-977, 978-979, 980-981, 982-983, 984-985, 986-987, 988-989, 990-991, 992-993, 994-995, 996-997, 998-999, 1000-1001, 1002-1003, 1004-1005, 1006-1007, 1008-1009, 1010-1011, 1012-1013, 1014-1015, 1016-1017, 1018-1019, 1020-1021, 1022-1023, 1024-1025, 1026-1027, 1028-1029, 1030-1031, 1032-1033, 1034-1035, 1036-1037, 1038-1039, 1040-1041, 1042-1043, 1044-1045, 1046-1047, 1048-1049, 1050-1051, 1052-1053, 1054-1055, 1056-1057, 1058-1059, 1060-1061, 1062-1063, 1064-1065, 1066-1067, 1068-1069, 1070-1071, 1072-1073, 1074-1075, 1076-1077, 1078-1079, 1080-1081, 1082-1083, 1084-1085, 1086-1087, 1088-1089, 1090-1091, 1092-1093, 1094-1095, 1096-1097, 1098-1099, 1100-1101, 1102-1103, 1104-1105, 1106-1107, 1108-1109, 1110-1111, 1112-1113, 1114-1115, 1116-1117, 1118-1119, 1120-1121, 1122-1123, 1124-1125, 1126-1127, 1128-1129, 1130-1131, 1132-1133, 1134-1135, 1136-1137, 1138-1139, 1140-1141, 1142-1143, 1144-1145, 1146-1147, 1148-1149, 1150-1151, 1152-1153, 1154-1155, 1156-1157, 1158-1159, 1160-1161, 1162-1163, 1164-1165, 1166-1167, 1168-1169, 1170-1171, 1172-1173, 1174-1175, 1176-1177, 1178-1179, 1180-1181, 1182-1183, 1184-1185, 1186-1187, 1188-1189, 1190-1191, 1192-1193, 1194-1195, 1196-1197, 1198-1199, 1200-1201, 1202-1203, 1204-1205, 1206-1207, 1208-1209, 1210-1211, 1212-1213, 1214-1215, 1216-1217, 1218-1219, 1220-1221, 1222-1223, 1224-1225, 1226-1227, 1228-1229, 1230-1231, 1232-1233, 1234-1235, 1236-1237, 1238-1239, 1240-1241, 1242-1243, 1244-1245, 1246-1247, 1248-1249, 1250-1251, 1252-1253, 1254-1255, 1256-1257, 1258-1259, 1260-1261, 1262-1263, 1264-1265, 1266-1267, 1268-1269, 1270-1271, 1272-1273, 1274-1275, 1276-1277, 1278-1279, 1280-1281, 1282-1283, 1284-1285, 1286-1287, 1288-1289, 1290-1291, 1292-1293, 1294-1295, 1296-1297, 1298-1299, 1300-1301, 1302-1303, 1304-1305, 1306-1307, 1308-1309, 1310-1311, 1312-1313, 1314-1315, 1316-1317, 1318-1319, 1320-1321, 1322-1323, 1324-1325, 1326-1327, 1328-1329, 1330-1331, 1332-1333, 1334-1335, 1336-1337, 1338-1339, 1340-1341, 1342-1343, 1344-1345, 1346-1347, 1348-1349, 1350-1351, 1352-1353, 1354-1355, 1356-1357, 1358-1359, 1360-1361, 1362-1363, 1364-1365, 1366-1367, 1368-1369, 1370-1371, 1372-1373, 1374-1375, 1376-1377, 1378-1379, 1380-1381, 1382-1383, 1384-1385, 1386-1387, 1388-1389, 1390-1391, 1392-1393, 1394-1395, 1396-1397, 1398-1399, 1400-1401, 1402-1403, 1404-1405, 1406-1407, 1408-1409, 1410-1411, 1412-1413, 1414-1415, 1416-1417, 1418-1419, 1420-1421, 1422-1423, 1424-1425, 1426-1427, 1428-1429, 1430-1431, 1432-1433, 1434-1435, 1436-1437, 1438-1439, 1440-1441, 1442-1443, 1444-1445, 1446-1447, 1448-1449, 1450-1451, 1452-1453, 1454-1455, 1456-1457, 1458-1459, 1460-1461, 1462-1463, 1464-1465, 1466-1467, 1468-1469, 1470-1471, 1472-1473, 1474-1475, 1476-1477, 1478-1479, 1480-1481, 1482-1483, 1484-1485, 1486-1487, 1488-1489, 1490-1491, 1492-1493, 1494-1495, 1496-1497, 1498-1499, 1500-1501, 1502-1503, 1504-1505, 1506-1507, 1508-1509, 1510-1511, 1512-1513, 1514-1515, 1516-1517, 1518-1519, 1520-1521, 1522-1523, 1524-1525, 1526-1527, 1528-1529, 1530-1531, 1532-1533, 1534-1535, 1536-1537, 1538-1539, 1540-1541, 1542-1543, 1544-1545, 1546-1547, 1548-1549, 1550-1551, 1552-1553, 1554-1555, 1556-1557, 1558-1559, 1560-1561, 1562-1563, 1564-1565, 1566-1567, 1568-1569, 1570-1571, 1572-1573, 1574-1575, 1576-1577, 1578-1579, 1580-1581, 1582-1583, 1584-1585, 1586-1587, 1588-1589, 1590-1591, 1592-1593, 1594-1595, 1596-1597, 1598-1599, 1600-1601, 1602-1603, 1604-1605, 1606-1607, 1608-1609, 1610-1611, 1612-1613, 1614-1615, 1616-1617, 1618-1619, 1620-1621, 1622-1623, 1624-1625, 1626-1627, 1628-1629, 1630-1631, 1632-1633, 1634-1635, 1636-1637, 1638-1639, 1640-1641, 1642-1643, 1644-1645, 1646-1647, 1648-1649, 1650-1651, 1652-1653, 1654-1655, 1656-1657, 1658-1659, 1660-1661, 1662-1663, 1664-1665, 1666-1667, 1668-1669, 1670-1671, 1672-1673, 1674-1675, 1676-1677, 1678-1679, 1680-1681, 1682-1683, 1684-1685, 1686-1687, 1688-1689, 1690-1691, 1692-1693, 1694-1695, 1696-1697, 1698-1699, 1700-1701, 1702-1703, 1704-1705, 1706-1707, 1708-1709, 1710-1711, 1712-1713, 1714-1715, 1716-1717, 1718-1719, 1720-1721, 1722-1723, 1724-1725, 1726-1727, 1728-1729, 1730-1731, 1732-1733, 1734-1735, 1736-1737, 1738-1739, 1740-1741, 1742-1743, 1744-1745, 1746-1747, 1748-1749, 1750-1751, 1752-1753, 1754-1755, 1756-1757, 1758-1759, 1760-1761, 1762-1763, 1764-1765, 1766-1767, 1768-1769, 1770-1771, 1772-1773, 1774-1775, 1776-1777, 1778-1779, 1780-1781, 1782-1783, 1784-1785, 1786-1787, 1788-1789, 1790-1791, 1792-1793, 1794-1795, 1796-1797, 1798-1799, 1800-1801, 1802-1803, 1804-1805, 1806-1807, 1808-1809, 1810-1811, 1812-1813, 1814-1815, 1816-1817, 1818-1819, 1820-1821, 1822-1823, 1824-1825, 1826-1827, 1828-1829, 1830-1831, 1832-1833, 1834-1835, 1836-1837, 1838-1839, 1840-1841, 1842-1843, 1844-1845, 1846-1847, 1848-1849, 1850-1851, 1852-1853, 1854-1855, 1856-1857, 1858-1859, 1860-1861, 1862-1863, 1864-1865, 1866-1867, 1868-1869, 1870-1871, 1872-1873, 1874-1875, 1876-1877, 1878-1879, 1880-1881, 1882-1883, 1884-1885, 1886-1887, 1888-1889, 1890-1891, 1892-1893, 1894-1895, 1896-1897, 1898-1899, 1900-1901, 1902-1903, 1904-1905, 1906-1907, 1908-1909, 1910-1911, 1912-1913, 1914-1915, 1916-1917, 1918-1919, 1920-1921, 1922-1923, 1924-1925, 1926-1927, 1928-1929, 1930-1931, 1932-1933, 1934-1935, 1936-1937, 1938-1939, 1940-1941, 1942-1943, 1944-1945, 1946-1947, 1948-1949, 1950-1951, 1952-1953, 1954-1955, 1956-1957, 1958-1959, 1960-1961, 1962-1963, 1964-1965, 1966-1967, 1968-1969, 1970-1971, 1972-1973, 1974-1975, 1976-1977, 1978-1979, 1980-1981, 1982-1983, 1984-1985, 1986-1987, 1988-1989, 1990-1991, 1992-1993, 1994-1995, 1996-1997, 1998-1999, 2000-2001, 2002-2003, 2004-2005, 2006-2007, 2008-2009, 2010-2011, 2012-2013, 2014-2015, 2016-2017, 2018-2019, 2020-2021, 2022-2023, 2024-2025, 2026-2027, 2028-2029, 2030-2031, 2032-2033, 2034-2035, 2036-2037, 2038-2039, 2040-2041, 2042-2043, 2044-2045, 2046-2047, 2048-2049, 2050-2051, 2052-2053, 2054-2055, 2056-2057, 2058-2059, 2060-2061, 2062-2063, 2064-2065, 2066-2067, 2068-2069, 2070-2071, 2072-2073, 2074-2075, 2076-2077, 2078-2079, 2080-2081, 2082-2083, 2084-2085, 2086-2087, 2088-2089, 2090-2091, 2092-2093, 2094-2095, 2096-2097, 2098-2099, 2100-2101, 2102-2103, 2104-2105, 2106-2107, 2108-2109, 2110-2111, 2112-2113, 2114-2115, 2116-2117, 2118-2119, 2120-2121, 2122-2123, 2124-2125, 2126-2127, 2128-2129, 2130-2131, 2132-2133, 2134-2135, 2136-2137, 2138-2139, 2140-2141, 2142-2143, 2144-2145, 2146-2147, 2148-2149, 2150-2151, 2152-2153, 2154-2155, 2156-2157, 2158-2159, 2160-2161, 2162-2163, 2164-2165, 2166-2167, 2168-2169, 2170-2171, 2172-2173, 2174-2175, 2176-2177, 2178-2179, 2180-2181, 2182-2183, 2184-2185, 2186-2187, 2188-2189, 2190-2191, 2192-2193, 2194-2195, 2196-2197, 2198-2199, 2200-2201, 2202-2203, 2204-2205, 2206-2207, 2208-2209, 2210-2211, 2212-2213, 2214-2215, 2216-2217, 221

sonda da diferença negra, da ideia de uma autoconsciência africana, terram am, a partir do século XIX, em contrar a uma democratização geral e um lugar para ancorar esta narrativa. O lugar geográfico seria a África Tropical, mesmo que como linha de ficção. Era possível abelhar a ancestralidade fantasmagórica, inventada pelos Europeus, que flegm a outros espaços culturais⁴⁴. Recolher de alguma maneira, os membros. Reconstruir o uso o corpo fragmentado no advento insignificante da raça e, se necessário, nos indivíduos encastados do zinto⁴⁵. De seguida procurava-se reencontrar a tal afinidade mais completa das trocas culturais específicas que a pesquisa etnológica se encarregou de fornecer. Por fim, a historiografia nacionalista irá pesquisar nos impérios africanos da antiguidade, e não no Egípcio faraônico, em caso de necessidade⁴⁶. Se a etnohistoria, esta abordagem — motivada por correntes ideológicas que se difere programática e radical — consiste, primeiro, em estabelecer uma quasi-equivalência entre raça e geografia, depois em desintegrar a heterogeneidade cultural da relação entre os dois termos, tornando-se a geografia o lugar eleito para as instituições e o poder da raça se fortalecem⁴⁷. O pan-africanismo define de facto o quativo e o dualismo, diferenciando os com o Negro. O Negro torna-se cidadania, porque é um traço humano detido, como todos

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Le Roman des Minimes*, op. cit.

* The author thanks the two anonymous referees and the Editor of *Journal of Health Politics, Policy and Law* for their constructive comments on earlier drafts of this article.

* Sur cette statue, cf. les études de Théophile George. L'après dans l'antiquité égypto-pharaonique — *Antiquités*, Fribourg, 1974, p. 101.

22. LEECH-GROMBEA, D. 1983. *On the evolution of the human brain*. *Journal of Human Evolution* 12: 1-10.

os outros, de índole mais a isso acende a dupla face da sua cor e de privilégio da sua autodeclaração. Anterioridade racial a territorialidade faz variar-se e, muitas circunstâncias. Antes passa a ser o país dos Negros. De ribeiro, tudo o que não é negro não ocorre e não pode, consequentemente, reclamar qualquer africanidade. Corpo espiritual, corpo racial e corpo físico são uma e a mesma coisa. O primeiro atestando a humana autoctonia, em virtude da qual todos os que nascem nesta terra são paulistas e, mesmo com a sua incoerência, seriam limitados ao Brasil. O referente racial encontra-se ainda na base do parentesco físico. Para deterem-se no que é o não negro, a imaginação identitária não teria qualquer valor sem a consciência racial. O Negro sem, depois em diante, não um qualquer que simplesmente participa de condições humanas, mas aquele que, nascido em África, vive em África e é de negro negro. A ideia de uma africanidade não negra, é simplesmente irrisória. Na lógica de atribuição das identidades, os Não-Negros não são depois (antecedentes), uma vez que vêm de fora (colônias). Daí a impossibilidade de conhecer, por exemplo, a existência de africanos de origem europeia.

Uma relação com o tráfego de escravos, pensa-se que os Negros habitam em países longínquos. Como de conta de não inserir-se numa região definida politicamente, quando a geografia os amaldiçoou do lugar de maldade e do lugar onde eles vivem a tralheiam? Para conquistar a sua africanidade, foi proposto que eles regressassem para o continente africano, pois o espaço geográfico africano continha o fator natural dos Negros, que viviam numa condição de exílio, sofrendo aqueles que a encerravam numa distância de África. Em locais mediais, o homem

[illegible]

de um eventual regresso (o *back to Africa movement*) atravessa o movimento pan-africanista. O pan-africanismo, fundamentalmente, desenvolveu-se de acordo com um paradigma racista, de qual o século XIX europeu representou o momento crucial²⁴. Discurso de invenção, teorizado de cima, categorias fundacionistas e os mitos aos quais pretende opor-se e reproduzi-los são dicotomias dualistas: raça (entre Negro e Branco), confissão cultural (entre civilizados e selvagens), oposição religiosa entre cristãos e pagãos, convicção de que a raça está na origem do nado, e vice-versa. Inscreve-se numa genealogia intelectual fundada na invenção da identidade, por um lado, e na racialização da geografia por outro, em que o mito de uma cidade (polít.) racial faz esquecer que, na origem do mito, é como que está a capacidade do capitalismo, mas também está o assassinio de milhares africanos²⁵.

TRADIÇÃO, MEMÓRIA E CRIAÇÃO

Demonstramos que, por detrás de uma certa retórica da diferença cultural, opera-se uma acção política de reafirmação numa memória que se acredita o suficiente à volta de um duplo desejo de soberania e de autonomia. Paradoxalmente, este trabalho apenas veio reforçar nos Negros o racismo interno e o medo da colonização. Como resultado, por várias vezes, a interrogação sobre a diferença negra, que passa de um gesto de reconhecimento e de ace-

tação para um gesto de auto-denegação? Será possível esta nova interrogação sem uma crítica da memória e da tradição, isto é, sem reconhecermos e discutir o que há na diferença de possibilidades criativas ou inventivas?

Alien Crumwell coloca, em 1983, esta questão, em termos de uma possível política do futuro, do tempo *videamus* (do time to come)²⁶. O tempo que ele tem em mente é uma categoria socializadamente política e existencial. Segundo Crumwell, o ponto de partida de um pensamento sobre o tempo vindouro é o reconhecimento do facto de não podermos viver no passado. O passado pode servir como motivo de inspiração. Podemos aprender com o passado, mas devemos mentir como deves e possibilidades, ou ainda obrigação, decorrem directamente do nosso entendimento do futuro. O tempo do futuro é o da esperança. O presente é o tempo do *dever*. Crumwell regressa ao Negro por meio desta excessivamente a sua conduta aos «filhos de Israel» «isto é tempo depois do seu dano e da sua libertação da escravidão muito tempo depois da derrota do Faraó, o chamam para a Terra Prometida e apraziam a liberdade. Não deixaram de lutar para isso, para o Egipto, a terra. Qualificam de «deidades» qualquer acção da realidade que leve o negro a transformar-se em «pagãos» em «deidades»: a «ligar-se aquilo que é sombrio e tenebroso, todos os colares que levam à degeneração». O que pode significar tal ligação, pressuposto, e o apelo da morte. Nesta memória, que se debruça numa impermanente vontade de morte, ele opõe dois tipos de capacidades e de práticas: a esperança e a imaginação. Crumwell introduz a distinção entre a memória da escravidão e o constante espelo

²⁴ Encontramos a esta exposição ideológica racial sobre os indivíduos de W. D. Howells, *The Negro in Africa* (New York: Liveright, 1960) e *The Negro in Africa* (New York: Liveright, 1960).

²⁵ Joseph C. Miller, *Westward Ho! The Making of the African State* (London: 1971) (Routledge University of Wisconsin Press, Madison, 1971).

²⁶ Alian Crumwell, *Africa and America: A Different and Dangerous Negro* (University Press, New Jersey, 1983) (1983), p. 14.

1. *desiderio*
freudiano

a um passado de angústia e de desolação. Para passar da escravidão à liberdade, não basta um subitaneamento da memória. Requer-se ainda uma repressão de posições e de gostos. Quando se sai da escravidão, a reconstrução do eu implica assim, um enorme trabalho sobre o eu. Este trabalho consiste em inventar uma nova interioridade.²⁰

Ja Fabrice Eboussi Boulaga propõe reter na diferença estruturalmente como memória vigilante: modelo de identificação entre a modelo utópica²¹. A diferença negra não construída, por si, nem um ponto de inserção sem um gesto de autodeterminação. Enquanto memória, trata-se de uma diferença que foi vencida ou humilhada. No fundo, alguns elementos desta diferença terão sofrido uma perda tão irreversível que nunca poderão ser recuperados. São apenas um objecto de evocação. Existe a possibilidade de esta função da evocação ser libertadora — se não referir a nostalgia ou à melancolia. Em todas as diferenças existem aspectos internos que as tornam vulneráveis à violação ou, nos palavras de Eboussi Boulaga, *escravidos no cotidiano*²². Existem maneiras de convocar a diferença que se confundem com um consentimento da escravidão, assim como só há alienação quando, para além da violência, nos deixamos recusar à sedução. Diversas formas da diferença carregam em si os próprios germe da morte, a sua finitude. Existe portanto um paradigma negativo da diferença, na medida em que esta abre caminho às forças da desumanização. Não existe, *a priori*, nenhuma razão para se ficar orgulhosamente apegado à diferença.

²⁰ Alan Crumwell, op. cit., pp. 4-5.

²¹ As ideias aqui se inspiram de uma teoria da infância de Fabrice Eboussi Boulaga sobre a identificação. Ver La Crise du Moi, op. cit.

²² Ibid., p. 132.

Ao abordar a escravidão, Eboussi Boulaga afirma que a função da vigilância é impedir a repetição, sempre-se uma memória vigilante, para que não se repita a alienação da escravidão e da colonização, ou seja, os desrespeitos do homem, a sua redução a condições de objectos, a destruição do seu mundo, os pontos de ele próprio se repudiar e destruir, estranhar a sua terra, a sua língua, ao seu corpo, desmarcada vez na vida e na história.²³ Outras modalidades da diferença criam-se ou pela rejeição, ou pela identificação de tudo o que é estrangeiro, e até, em certos casos, por recusar a novidade em termos antigos — o que permite negar a ou normalidade. Outras manifestações da diferença negativa, relacionam-se com a fuga à responsabilidade, com a culpabilização de todos, mesmo o próprio, com a constante imputação de escravidão inicial apenas à acção de forças externas e à desresponsabilização dos seus próprios poderes. Apesar disso, Eboussi não recusa a diferença em si. Para ele, o reconhecimento da existência daquele que não é ele, ou que não remete para si, vai necessariamente a par do gesto de separação dos outros e da identificação consigo. Existe um momento de autonomia em relação aos outros sem traumas que não é, necessariamente, um momento negativo. Devido a vicissitudes da história, um momento, se for bem vivido, permite ao Negro reconhecer-se como forte autónomo de criação, revelar-se como humano, encontrar sentido e fundamento naquilo que é e que faz²⁴. Por outro lado, a diferença positiva é absoluta ao futuro. Remete não para uma apologia, mas para o reconhecimento daquilo com que cada um, como humano, contribua no trabalho de fazer mundo. Em todos os casos,

²³ Ibid., p. 133.

²⁴ Ibid., p. 133.

de
África
e
das
Américas
negras

a destruição das diferenças e o delírio de imposição de uma língua única para todos foram verdadeiras fracassas. A unidade nunca foi tanto como nome para a multiplicidade, e a diferença positiva só pode ser diferença para a própria e interpretação¹⁴. É fundamentalmente uma obrigação para o futuro.

É preciso descobrir a própria tradição que, muitas vezes, surge como contraponto ao discurso da diferença que revela o seu caráter inventado. Segundo este ponto de vista, África propiciamente dita — a qual acrescentamos o Negro — só pode a partir do zero que a constitui como ficção do outro¹⁵. É a esse zero que se atribui segredamente uma força tão estruturante que quem quiser falar com uma voz autenticamente sua pode correr o risco de não conseguir exprimir-se fora do idioma preexistente, que mascara o seu próprio discurso, censura-o ou empurra-o para a insignificância. Por outros motivos, África só existe a partir de uma biblioteca cultural por toda a lado inacessível e infindável, até ao discurso que pretende refutá-la, a ponto de, em matéria de identidade, tradição ou autenticidade, ser impossível, ou pelo menos difícil, distinguir o original da sua cópia e, até, do seu simulacro. Assim, a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em si. Nesta perspectiva, o mundo inteiro de ser em si, uma imagem. O mundo, pelo contrário, torna-se uma vasta rede de afandades¹⁶. Não

existe identidade negra, na mesma medida que existem livros de revolução. Há uma identidade em dizer que se viveem simultaneamente as diferenças entre os Negros, tanto do ponto de vista étnico, geográfico, como linguístico, e de tradições herdadas do ancestral com Toda o Mundo.

A CIRCULAÇÃO DOS MUNDOS

De facto, nas práticas culturais históricas, a diferença é construída num triplo processo de entrelaçamento, de mobilidade e de circulação. Tomemos, a título de exemplo, as duas dimensões de título e do cristianismo. Enquanto um das duas antigas nacionalidades das identidades negras, pelo menos em algumas regiões do continente, o título parece gradualmente o crítico crítico e o movimento cultural propriamente dito. É composto por diferentes tradições organizadas em contrários, nas quais os elites religiosos interpretam o Alcorão, em especial a tradição mística os protocolos de uma ordem jurídica imposta tanto aos cristãos como aos não cristãos. Devido ao facto de, o título funciona como um dispositivo formal de governação, fabrica de sujeitos e figuras de soberania.

Apesar da sua diversidade inerente, estas diferentes tradições são unidas por algo: a centralidade que a lei ocupa na determinação das relações entre identidade, política e história. A virtude respectiva, a autoridade que estas tradições carregam é conquistadora e autoconhecida. As formas de governo, as formas de criação e as formas de comércio estão interligadas por estas comunicações, e, se qualquer coisa separa o título de outros religiões em África, para não dizer a maioria como o acto de piedade respondida, em ricochete, ao acto punitivo. Efectivamente,

¹⁴ Ibid., p. 93.

¹⁵ V.E. Mchambele, *The Invention of Africa* (Indiana University Press, Bloomington, 1988); e The Map of Africa (Indiana University Press, Bloomington, 1988).

¹⁶ Jacques-Aurélien Appuhn, *Le Mythe du Noir* (Paris, 1971), pp. 114 e seguintes. Para estudos posteriores, Appuhn denuncia a autonomia de povos não mobilizados e a possibilidade de uma identidade da diáspora, na centralidade e no centro de de circulação e comunicação. Ibid., pp. 114 e seguintes. Appuhn, *Le Mythe du Noir* (Paris, 1971), pp. 114 e seguintes.

ao tentar impor-se, e fita islâmica não se priva nem do uso da força nem de uma certa estética da violência. As duas guerras santas e convulsões forçadas são legitimadas e autorizadas sob o pretexto da heresia e da salvação. Quando a convulsão forçada se impõe à ordem livre, a relação senhor-escravo acaba por sobrepor-se à relação cristão-infiel.

Na medida em que as leis do religião definem modalidades de pertença e de exclusão, a observância de preceitos religiosos (como viver moralmente aos olhos de Deus) é condição da obtenção numa única analogia dessas fronteiras físicas e simbólicas se expandem a distância pela comunidade de crenças. Para lá do domínio da comunidade de crenças, como as suas cidades, as suas caravanas, os seus negociantes e os seus homens livres, a impiedade reina. Tudo o que se situa para lá dos limites do mundo da Revelação (o dar al-islam ou o império do Islão) pode ser destruído e racionalmente reduzido a escravidão. Por outras palavras, as novas terras que faltam abrem-se ao Islão não o dar al-harb, o país da guerra. Ao penetrar África, a situação belicosa (assim como o espírito por livre e a brutalidade da que não o controla) não impede, no entanto, o Islão de se apresentar simultaneamente, aos consentidos como uma proposta de vida ética completa.

A segunda disciplina é o cristianismo. Originalmente, a relação judeo-cristã em África foi dominada pelo motivo das trevas, tregêda primordial que consiste em cobrir a verdade com toda a espécie de superstições. Na narrativa judeo-cristã, África é a manifestação por excelência de queda. Habitada por espécies humanas encobertas na noite sombria, vivente ao nível de Deus. De facto, a cura a consciência do pagão, por todo o lado, disfarce, ocultação de discernimento e claridade, recusa em ver e luz, em sumir.

corregido do ser. No entanto, em ser de religião belicosa característica do Islão, o judeo-cristianismo oferece outra figura da violência e misericórdia e a piedade. O projecto, cujo efeito, é separar as águas, isto é, separar aquilo que provém do mundo das aparências, do regime da fidelidade, e o que provém da verdade. Pois as aparências situam uma presença, é preciso desportar uma presença. O logos das pedras em bruto).

É por isso que, em vez de uma vida permeada material, desprovida de qualquer conteúdo moral e estético, de um mundo estéril e inerte, povoado por máquinas e fútil, uma vez das inúmeras objectos profanos e de material humano bom, o cristianismo propõe aos indígenas uma maneira de iniciação em busca da verdade, um projecto de libertação e de cura, em suma, a promessa de uma vida nova. Ao fazer isto, não se trata simplesmente abolir o mundo da alegria. Estabelece uma nova relação entre este e o mundo do sofrimento. O sofrimento é a promessa de eleição para a salvação, que é um conjunto de rituais que, pelo seu lado encantatório, podem ser qualificados de mágico-poéticos. É o caso da memorização dos textos, sublimar mentira que se apodera do desejo de um tempo absoluto, a extensão infinita que não o tempo e o espaço da imortalidade. O curso de acesso a esta promessa reside no abandono do uma vida dispersa em trocas de redenção. A conversão à verdade revelada acarreta, por sua vez, um verdadeiro trabalho sobre si, o apagamento de qualquer identidade distinta e separada, a abolição da diferença e a adesão a uma humanidade, agora universal.

Entretanto o mesmo projecto de universalização na colonização, uma apressa-se, pelo enraiz no plano venturoso, como resoluto do iluminismo. Assim, ela afirma que o uma governo aserta sobre a raça universal. A razão universal supõe a existência de um sujeito igual, cujo uni-

Quilómetros
na
África

verticalidade é incorporada pela sua horizontalidade. O reconhecimento desta humanidade comum autoriza que cada indivíduo seja considerado pessoa jurídica na sociedade civil. De resto não poderíamos falar de sujeito universal sem termos em conta uma noção de direito na qual todos são idênticos e todos têm valor. A disciplina colonial formaliza dois mecanismos de organização da sociedade e da política que vão justificar em referência a isso: o Estado e o mercado. O Estado aparece primeiro sob a sua forma primitiva, a do comandante, antes de se tornar um dispositivo da civilização das costuras. Na versão primitiva, o mercado irá inscrever-se no imaginário autotélico no seu aspecto mais abstrato: o tráfico de seres humanos. Só progressivamente, com um apêndice pelo comércio intensificado, se transformará numa vasta máquina de produção de direitos. Depois da Segunda Guerra Mundial, a disciplina colonial levava três outros exemplos de bens aos colonizados — a cidadania, a nação e a sociedade civil. Mas interdita-lhes-a, no entanto, o acesso ao a sua fase territorial. Assim como o título e o cristianismo, a colonização também se apresenta como um projecto de universalização. A sua finalidade é inscrever os colonizados no espaço da modernidade. Mas a sua vulgaridade, a sua horizontalidade, muitas vezes desmorre, e a sua trilha é ferida do colonialismo: um perfeito exemplo de antiliberalismo.

A formação das identidades africanas contemporâneas não se faz de todo em referência a um passado vivido como um destino lançado de uma só vez, mas a partir da capacidade de colocar o passado entre parênteses — condição de abertura ao presente e à vida em curso. É o que indica, por exemplo, uma leitura histórica de reapropriações locais das três disciplinas evocadas. Assim se projecta o mitoico, os Africanos contemplam o que poderiam qualificar de mitização crassa. No centro destas culturas

re-movidas pela civilidade, relativiza-se a hegemonia do Livro. O método da doutrina é interrompido de modo a deixar muito em aberto a resposta a quanto se se sabe o que constitui, exactamente, uma sociedade ou um governo africanos. Daí a abertura — que é ao mesmo tempo uma recusa de pôr fim a qualquer encontro — que emerge das posturas populares de observância da fé e da lei que dão ao árduo de encadeamentos e de adjuvâneos, por exemplo, ou ainda à interpretação de sonhos, em suma, ao acesso ao misticismo e aos inúmeros repeditores étnicos das tradições locais.

A África guineana também produz os seus letrados e reformadores, que são, incontestavelmente, guerreiros. Outros são grandes negociantes, envolvidos em negócios a distância. Escritas, sábios, legistas e corajosos do Alentejo, e os simples escravos e grei, correm a cidade senegalesa, interpretando as narrativas de Fouta, de almas nas mercadorias e alguns deles, deixando-se seduzir pelo livro. Aparente nas posesuras de cada lugar e situação, vão reconhecer o próprio mito e a identidade africana, muitas vezes de forma incógnita, por isso como não com o mundo. Neste processo vão encontrar as muitas variantes do título e a maioria das culturas políticas do facto religioso. Em desenvolvimento tradições, o Estado, por exemplo, e apenas uma das várias formas possíveis de organização social. Por isso, ele não considera absolutamente nada do seu próprio da comunidade. Noutra, a própria autoridade política é alvo de suspeita. Não se armam esta a corromper o religioso? Comprometendo-se assim, por exemplo, a tese de ordenamentos defendidos por muitos letrados. Além, o modelo italiano de organização da cidade não encontra nos estatutos herdados mas no submundo espiritual ao negro (caso dos eufis). Mas tarde, a adesão voluntária à confissão gaudia serena à consciência religiosa.

Em todos os casos, é evidente a pluralidade de respostas doutrinais, tanto do ponto de vista ideológico como do ponto de vista de peticões populares da fé. As duas categorias de países recorrem (ou seja, e recorrem, o respondem) a o contingente (vão ou não) de africanos para avaliar o grau do abandono divino. Por fim, a pedagogia com base na memorização desencadela uma cultura religiosa e pressiona os deuses a serem necessários de ensinar a língua árabe de uma porta à outra, e o uso os rituais estabelece contatos tanto como as realidades objetivas, ou até mais. De todos os encontros entre África e as religiões monoteístas, e sem dúvida as não que melhor se aplicam a metáforas das erigidas da árvore e da linguagem evocada por Walter Benjamin. Os países e a copa declinam com a altura. As mensagens não ocorrem nem a sua instrução nem a sua intransigência. A folhagem encaixa-se e fecha as curvas de uma corrente de ar ou, por vezes, controla-se. Entretanto, o tronco agita-se nas suas raízes.

Valter Benjamin explica esta labilidade. O primeiro tema vem com a sua capacidade de extensão e de dispersão espacial, e portanto de negociação das diferenças. Assim, na África Ocidental, vários feixes ligam os mundos árabo-berberes e os mundos negro-africanos. As confinações estão dispersas à volta de centros geográficos a partir dos quais criam grupos. Assim percebemos o carácter organizado das migrações e das trocas comerciais de longa distância. Mas por mais longe que seja, há sempre uma estreita relação entre o migrante e o seu lugar de partida. Há algo da ordem da imagem que, a cada vez, o prende e tira de volta. A identidade parece contrair-se no continuamente entre este ritual de comunhão e o ritual de afastamento, na constante passagem do espacial ao temporal e do imaginário ao real.

O segundo revela uma política de fronteiras deturpada entre as identidades interiores, de circulação. Historicamente, a ligação ao território e ao solo em África sempre dependeu do contexto. Em alguns casos, as entidades políticas também como delimitação não as fronteiras, no sentido clássico do termo, mas uma abrangência de espaços múltiplos, constantemente íntimos, desfeitos e refeitos tanto pelas guerras e consequentes como devido à mobilidade de bens e pessoas. Locais muito complexos permitiram estabelecer correspondências produtivas entre as pessoas e as coisas, podendo ser convertidas umas nas outras, como acontece durante o tráfico de escravos. Poderíamos dizer que, operando por emparelhamento, descomercios a classes, a territorialidade pré-colonial é uma territorialidade invariante. Da mesma maneira, era uma das modalidades da constituição de identidades.

Nestas áreas, o dentro e os espaços dependia do controle das fronteiras, no caso, das localidades e, por vezes, de ambos. Entre entidades políticas distintas podiam propagar-se vastas sementes, sendo mesmo sereno tempo nos quais não havia nem controle interno, nem domínio externo, nem tutela política. Por vezes ainda, as entidades espaciais tendiam a fixar da fronteira um verdadeiro laço físico e social que vem a par com o princípio de dia, período e da des territorialização das coisas. Electrificando, estendendo, movendo e sublinhando podiam depender de valores sócioeconómicos ao mesmo tempo. A multiplicidade das alças e das perpendiculares duas vezes, por si, à pluralidade das formas de territorialidade. Deste resultado, não raro, uma extração sobreposição de direitos e um espectro de laços sociais que nada tinham a ver com processo, nem com religião, nem com estas localidades. Esses direitos e laços combinavam-se com figuras de cada localidade, transcendendo-as ao mesmo tempo. Várias

centros podiam morrer, poder sobre um mesmo lugar, por sua vez, podia depender de outro lugar próximo, longitudinal e não longitudinal.

Se, no ou não estado, a fronteira só tinha sentido nas relações que mantinha com outras formas de diferença e da discriminação social, jurídica e cultural, as formas de contato e de guerra que operam num determinado espaço Transafricano, criando de fronteiras no sentido legal do termo, mas de centros de repouso e de espaços habitados, considerados no seu conjunto. Todavia, igualmente crescem, com as conquistas e por aquelas. Eram muitas vezes fronteiras caracterizadas pela extensão linear e incoerência: é portanto possível que, no passado, os processos da formação identitária tenham sido regidos pela mesma lógica que rege a instituição da fronteira, e até as próprias lutas sociais a lógica das redes imbricadas entre os outros segundo o princípio da estruturação. As instituições estruturadas da inspecção e fronteira eram as mesmas que tinham a responsabilidade de negociar as identidades, regular o comércio de caravana, climatar as alianças verticais e laterais e de encasalar a guerra. Além, na maioria dos casos, guerra, mobilidade e comércio combinam-se, notadamente quando a guerra e o comércio se aliam à propagação do idio. Além disso, não existe comércio se não se criarem alianças transversais, se desmolvem e investem relações entre um espaço incrementalmente móvel. A guerra é sempre uma guerra de movimento. A verdadeira identidade, neste contexto, não é necessariamente a que se fixa a um lugar, mas a que permite negociar a travessia de espaços que, por sua vez, também estão em circulação devido à geometria variável.

Por fim vem o gesto monético. Mas do que pelo rigor crítico, a história cultural do idio em África será de uma à outra poeira, marcada por um extenso relativo poder de

instalação e um dom fora de série para produzir semelhanças a partir de diferentes usas e linguagens. Inúmeras tradições africanas resolvem de maneira complexa o problema da estranheza do idio. A sua identidade religiosa constrói-se recorrendo ao palermos que significam coisas diferentes em diversas línguas e ordenando-as em torno de sua significação central que funcionam como imagens e narrarem parábola e alegoria. É, ao entender a escrita e a linguagem onomatopéica, o idio tornou-se o arquivo mais próximo de todos na história da formação das identidades em África.

Se compararmos com a longa permanência do idio no continente, é indubitável que o processo de encontro entre o cristianismo e as formas simbólicas africanas continua a ser recente. As reacções africanas ao projecto universalista judeo-cristão não serão nunca complexas. Sabe-se que, segundo este aspecto o discurso nativista, a teologia cristã africana cristaliza-se desde a sua origem, na noção da perda, da crise e do apagamento da identidade que resultará do encontro entre o dogma cristão e os universos autôctones de significação²⁷. A história e a antropologia mores revelam, no entanto, que a prática dos promotores foi sobretudo difusa. Longe de ser o movimento de absorção recusada pelos teólogos da inculturação, o cristianismo, sem as desproporções de uma guerra, será interpretado do mesmo, de compenso, depois coberto com um manto e ferre velha essência. Primeiro, aos Negros com o seu lar no mundo de idio que, uma vez descodificados, dão origem a imagens primitivas muito pouco ortodoxas²⁸. Os Africanos extensos

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mythes politiques negro-africains: problèmes de fondamento*, Paris, Le Africa, 1981, 1981.

²⁸ Jean Comaroff e John Comaroff, *Of Revolution and Revolution: violence & Chicago University Press, Chicago, 1990*.

da uma espécie de espelho no qual eles representam a sua sociedade e a sua história.

Assim se explica, em grande parte, a aparente facilidade com que o cristianismo foi domesticado e traduzido em sistemas de inteligibilidade locais. Além, apresenta-se aos Africanos como elegância e como estética, o que justifica o aumento trabalho sobre as formas e sobre as liturgias que leva em conta. Uma destas liturgias é a do Espírito e da sua força absoluta, porta de entrada para o templo ao mesmo tempo que espaço onde que permeia sua desdobramento do tempo e uma apreensão, as avessas, do mundo e das coisas. Por fim, não podemos subestimar o seu poder de encantamento. Tal como o colonialismo, o cristianismo é recebido como uma magia, confere a terra e a natureza, que as categorias de salvção e de redenção traduzem na perfeição. Deste ponto de vista, foi crucial na aceção do cristianismo pelos Negros o desejo da soberania que a ideia da ressurreição dos mortos espelha. O poder desta mitologia reside na sua profundidade religioso-política, na sua violência mística e na sua capacidade de simbolização. Por um lado, é a manifestação, em todo o seu esplendor e mistério, dos laços do próprio princípio divina: a história de um Deus cujo existência sobre nossa cruz. Por outro lado, nesta aventura reside um poder de encantamento de vida humana naquilo que tem de mais imperceptível, o trânsito de um homem para todos os estados da soberania divina, cuja correspondência espelha-se com a escuridão da morte, ao sair do sepulcro.

Na maior parte dos movimentos pentecostais em África, um poder de encantamento e de simbolização e utilizado como um recurso que permite ao crente pensar a sua vida não mais de um modo puramente político-instrumental, mas de certa forma enquanto gesto artístico e poético estético que se aben-ta até à água sobre si mesmo

e sobre o mundo como à meditação e contemplação. Neelson discorre sobre as formas contemporâneas da identidade africana pode existir se não abordar este gênio heurístico no fundamento do encontro entre a África e o mundo. O gênio heurístico discorre a capacidade de os Africanos habitarem vários mundos e de se situarem simultaneamente nos dois lados da imagem. O próprio gênio opera por espiral do sujeito no acontecimento, pela cruz das coisas, pelo seu desdobramento, pela acção de sua totalidade que, de cada vez, acompanha qualquer manifestação de vida. E igualmente este gênio heurístico que, levado ao extremo, produz situações de extraordinária instabilidade, volatilidade e incertezas. Se, então tendemos a crer, a África foi fabricada no contacto com o externo, como dar conta da fabricação na qual, no seu esforço para ingressar e ser visto, os Negros tentam submeter o mundo?

O pequeno segredo

Este capítulo afasta-se, em muitos aspectos, das preocupações que normalmente ocupam os debates sobre a memória, a história, o esquecimento. O meu interesse não é errar em permanência acerca do estatuto da memória na operação historiográfica e dos processos de construção do *canon*, e ainda menos, deduzir as relações entre a *memória colectiva* e a *memória individual*, a *memória viva* e a *memória morta*. Deveria só complexar as distinções (mas também as *parentescas*) entre a *memória enquanto fenómeno sociocultural* e a *história enquanto epistemologia*. Manifestam-se *interferências* entre o discurso histórico e o discurso da memória. Interrompo-me mas dou uma palavra sobre a forma como poderíamos pensar os modos de fracção da colónia no tempo negro.

Esta memória *de* definir o sujeito apresenta dificuldades evidentes. As formas negras de mobilização da memória da colónia variam segundo as épocas, aquilo que está em jogo e as situações. Quanto aos modos de representação da experiência colonial propriamente dita, vão desde a comemoração activa ao esquecimento, passando pela nostalgia, pela farsa, pelo recatamento, pela armistia e pela con-

propriedade, as diversas formas de instrumentalização do passado nas lutas sociais em curso. Contrariamente às leituras que instrumentalizam o passado, defendendo que a memória, tal como a recordação, a nostalgia ou o esquecimento, se constrói antes de tudo por imagens psíquicas encapsuladas. É sob esta forma que ela surge no campo simbólico, e até político, ou ainda no campo da representação. O seu conteúdo são imagens de experiências primordiais e originárias que ocorrem no passado, e das quais não fomos necessariamente testemunhas. O tempo não se encontra, na recordação ou no esquecimento, tal e qual a verdade como o jogo de símbolos e sua circulação, os deuses, as cantigas, as dificuldades de articulação, os pequenos actos falhados e os lapsos, os surtos, a resistência ao reconhecimento. Enquanto forma complexa de representação, a memória, a lembrança e o esquecimento são, por outro lado, actos sistemáticos. Estes actos só têm sentido em relação a um segredo que não é a verdade dos fatos, mas que, ao entanto, nos ressurta e oculta-se. É isto que eles prometem de uma operação física e de uma ética do tempo.

Interessamo-nos particularmente pelos aspectos da memória negra da colónia que fazem dela, por um lado, o lugar da perda e, por outro, o lugar da construção de uma dívida. O facto de, nos textos canónicos negros, a colónia aparecer antes de mais como lugar da uma perda — o que, por sua vez, torna possível a reclamação de uma dívida sobre o ex-colonizador e o ex-colonizado — está ligado à própria natureza do poder da colónia e à maneira como ele usa das diferenças, que foram, por um lado, as forças de terror (a sua parte maldita) e, por outro, as forças alienadoras (a sua pequena segredo). Dito isto, resta afirmar que construir a memória da colónia não é

apenas trabalhar o seu trabalho próprio. É também fazer uma crítica ao tempo e aos acontecimentos que pretendem ser os subditos últimos da própria subjetividade do tempo (lutas, estórias, monumentos, religiões).

HISTÓRIAS DO POTENCIADO

Nas histórias das escritas negras, a colónia aparece como uma certa singularidade que não ocupa apenas o espaço da recordação, é também de um espelho. Também representada como uma das situações significativas da linguagem do passado e do presente, da identidade e da morte. É o corpo que da carne a peso à subjetividade, algo que não só recordamos como construímos a experimentar, viver e morrer, muito tempo depois do seu formal desaparecimento. Ao mesmo tempo, os Negros também lhe os atribuem de uma força singular, dotada de uma paizão, uma diáspora do corpo vivo, sempre caça aos temores pelo próprio corpo, que tem exactamente a mesma aparência ao partilhar de uma sombra cuja existência é evanescente — o que mais não faz do que tentar-se ao seu poder morfológico.¹

Através da sua literatura, das suas míticas, das suas religiões e das suas estéticas culturais, os Negros foram desenvolvendo uma francologia da colónia que lembra, a muitos respeito, aquilo que em princípios chamamos semirritual do espelho, porque nele parece estar em jogo não somente o confronto do colonizado com o seu reflexo especular, mas também a lembrança da captura, que ancora a sua descendência à imagem alienadora e ao domínio de Outrem no espelho, como seu totem. Mas radicalmente, nos textos canónicos negros, a

¹ Jean-Pierre Verheul, *Figure d'objet, langage, histoire* Paris 1999, p. 10.

colônia surge sempre como a terra onde o eu foi espólio do seu conteúdo e substituído por uma voz que ganha corpo e um signo que deriva, revoga, inibe, suspende e erradica qualquer vestígio de autoconsciência. É a razão pela qual, nestes textos, criar memória de colônia é quase sempre lembrar-se de um descentramento originário entre o eu e o sujeito.

De tal difração originária deduzimos, geralmente, que o eu autêntico seria o sendo seu corpo. Um eu autêntico talherendo substituiria o eu próprio, fazendo anin do Negro posturo, apesar dele de significados secretos, de obscuras intuições, de um inquietante estranhamento que comanda a sua existência sem ele saber, e que confere a certos aspectos da sua vida psíquica e política um caráter noturno e, por vezes, dionisíaco. O Ocidente, alega-se depois, seria um sistema que pode desta forma serma, e o processo da cura seria, desde logo, de pôr termo a esta mácula psíquica. Escapar a este la colônia enquanto figura da ferresta e de discordância) exigiria que fosse reconstruído no sujeito uma matriz simbólica originária (a tradição) capaz de impeller o desmentimento do corpo negro. O eu-colonizado poderia então, novamente, nascer em si e num mundo intencionalmente seu, em todos os perspecti- vos, e a lacuna a qual o espelho o levou seria então confor- tado. Não é, portanto, de espantar a centralidade conferida à colônia no discurso sobre a estruturação da sua nega, nem o facto de ela ter sido considerada uma experiência tão crucial no advento do sujeito. Por um lado, grande-se com a abertura do postulado colonial, por outro, é mantida como este produz os seus sujeitos e como estes constituem o poder que preside ao seu lugar no mundo.

Na sua altura e com experiência dorosa, Françoise Fanon defendeu que a colônia é o resultado de uma continuada conquista militar, seguida por uma administração civil

e policial.¹ Por outras palavras, a mesma principal desta técnica de domínio — a colonização — é originariamente a guerra, forma mais da luta até à morte. Poderíamos acrescentar, parafusando Michel Foucault, que na colô- nia a luta até à morte é, no fundo, uma guerra de raças.² É esta relação originária de força, a principal relação de qualquer confronto que a administração civil e a polícia se esforçam por transformar em relação social perme- nente e no fundo, impensável em qualquer instituição colonial de poder. Por tal razão, Fanon diz que a violência não é apenas uma obstáculo à opressão colonial. A dura- ção no tempo de tal sistema, por si estabelecido com violên- cia, e explica ele, efusão da manutenção de violências.³

A violência tem uma tripla dimensão. É violência no comportamento quotidiano do colonizador a respeito do colonizado, violência a respeito do passado do coloni- zado — aqui é evocado de qualquer colonização, e violên- cia e imporia a respeito do futuro — pois o regime colonial apresenta-se como eterno.⁴ Mas a violência colonial é, na realidade, uma rede, espaço de encontros de violências múltiplas, diversas, recíprocas, cumulativas — vividas tanto no plano material como no dos moleculars e sangues.⁵ Segundo Fanon, a dimensão muscular de violência colo- nial é de tal ordem que até os sonhos do indígena são profundamente afectados. A sensibilidade do coloni-

1. Jean-Pierre Fanon, *Essais de psychiatrie africaine*, 1^a edição, in *Œuvres*, op. cit., p. 146.

2. Michel Foucault, *Discipline et punição*, op. cit., p. 14. E mais com- plexo ainda, ver a Foucault o mesmo espaço não apenas limitado pelo- que é o poder. O mesmo espaço de poder também é o mesmo espaço de violência de corpo de força e, de violência, mas sobretudo, o mesmo de violência que se estabelece através da violência da guerra (p. 14).

3. Françoise Fanon, *Essays on the psychology of the colonized*, in *Œuvres*, op. cit., p. 144.

4. *Ibid.*, p. 14.

5. *Ibid.*

zando liberamente periodicamente quer por explosões sangrentas (momentaneamente não há os tribais), quer por dança e pelo trancê. Além disso, pois os coxos a dança e o trancê costam, nos seus olhos, modos de ritualismo do cotidiano que tendem a ganhar a forma de uma espécie transitar no curso de qual a mais aguda agressividade, a violência (mas) insidiosa ao canalizada, transformam, exorcizam-se.

Muito tarde, Fagundes mostra-nos que a colúmbia eleva-se erradicada como uma formação de poder dotada de uma vida sensível relativamente própria. Para o seu funcionamento, essa formação de poder age sobre o mundo dentro e sobre ele mesmo, sem o qual qualquer tentativa de governo colonial banalizaria toda toda vocação ao fracasso. Assim, ele, Acme Gomes, reconhece que, no seu início, a colonização apoiava-se em duas acrobacias mágicas: por um lado, aquilo que ele designava por *apetite de vida*, isto é, por outro, a força (e nomeadamente o facto da natureza, pilares e brutalizar). A isto, ele acrescentava os volupescidos tidos, os milhares prazeres que fariam revolutos as estruturas de Luta, quando ele aceita, com a sua honra de oficial, um grande martírio de acumulação. Chamar e fazer significava que esse *gusto ascético* (mistura pilares e brutalizar) consistia a partir maldade da colúmbia e ingerir-se no resto sacrificial — aquela que, obediência a over no outro o animal, começa a tirar o corpo amaldiçoado, transformando, efêmero, e apodreco colono em animal.

† *People's Republic of China*: *China's Communist Revolution*. See the journal, vol. 1 (1991), p. 45.

•

[illegible]

Por outras palavras, as minhas profundas da colheita devem voltar a procurar-se na experiência tem marcos da morte do, ainda, do desgosto da vida – experiência que sabemos ter sido um dos principais temas da história da Europa, das suas operações sociais de produção e de acumulação, da sua forma estética, das suas guerras, e até das suas produções religiosas e artísticas –, mas cujo ponto de equilíbrio é a morte, uma vez que nela se manifestam o desejo de martírio»

Assim mantidos, também que a vida da colônia não era apenas feita de lésbicas e de temozes, de possibilidades psicoanalíticas e musicais — uma vida nervosa, em estado de alerta —, mas que no potencial colonial se subvertiam duas lógicas contraditórias que colocadas em conjunto, constituíam para e simplesmente a emergência, a afirmação colonial, de um sujeito autônomo. A primeira consistia, apesar das aparências, de não aceitar a diferença, e a segunda, de insistir na semelhança. O potencial colonial era, assim, um potencial *starmen!*¹¹ Ao desengar que o colonializado seja um semelhante ao mesmo tempo que a insinuação de o ser, o potencial se fez da colônia a própria figura da semelhança, um lugar onde, paradoxalmente, a divisão e a separação (porque é assim chamada de *aparteig* ou exclusão repressiva)¹² constituíram as próprias maneiras de estar ceter, e onde a principal assa-

que voluntariamente a humanidade paga cada uma das vítimas de seu espírito ideal. (p. 274 e 2003)

[illegible]

¹ Guy Bondeux, *Le langage descriptif postromantique*, PUF, Paris, 1987, p. 20.

Francis Bacon, *On Contemplation and Action*, esp. ch. 1, p. 118.

de comunicação entre os sujeitos coloniais e os seus senhores (a saber: a violência e os privilégios¹⁰) vem sempre restar a relação sacrificial e sacrificar a presença activa da morte, já evocada em breves palavras¹¹. Se há um domínio onde todos os paradisos se dão a ver melhor, será, segundo Funen, na relação entre medicina (curar) e colonialismo (lesar)¹². O corpo que está cativo, em algum modo, sujeito a trabalhos forçados, golpeado, depurado, condenado a morte, e o mesmo que é «tratado e curado, vendo, alimentado, remediado»¹³. Na colónia, a mesma pessoa que se sujeita aos tratamentos é também vítima da desfiguração¹⁴. Será enquanto objecto humano, refugio a todos que ele se propõe à cura, uma vez que, indistinto depois e incessante entre exposto à ferida, terá sido completamente descurado, do mesmo modo que o foram os escravos na regua da plantação¹⁵. Imagem da indigência e da vulnerabilidade, regido por todo o lado de fragmentos de uma humanidade dispar e dár-

se, para a responder apenas com a abjeção e com o próprio rasentamento pelo qual foi ferido¹⁶.

Dito isto, em vez de inquirir acerca, o seu acastamento e os seus grilos só suscitam mais espantamento. Na relação entre tratar e magoar aparece então, em toda a sua violência, o paradigma do escravendo, força grotesca e bestial que, nos seus termos, reúne os atributos da lei (regra), da banalidade (tributário) e da crueldade¹⁷. Quer se trate de actividades de destruição (per exemplo, guerra, tortura, morticínias e até genocídios), de revolta contra o indigénio em de manifestações de força com ele, com colocando-o objecto, ou de actividades para além disso, é insepárel da configuração do potestade colonial enquanto potestade racial, isto é em guerra contra os corpos inferiores¹⁸. Abordando a tortura em particular, Funen diz que ela «não é um acidente, ou uma falha. O colonialismo não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar ou de matar. A tortura é uma modalidade das relações ocupante-ocupado»¹⁹. Começa por uma cena pública, e por «seus um ataque na rua, acompanhado pelos seus filhos, deslocado ao mesmo tempo que eles, torturado, com eles a verem»²⁰. Perseguido com selvagens nas partes gentis²¹, antes de se materializar nas próprias práticas que visam

¹⁰ No original português: «em de vulnerabilidade e indigência e pelo seu um sentido passivo. Depois que é obtido por força, talão de vulnerabilidade» (N).

¹¹ Funen apresenta uma impossibilidade de superabilidade da seguinte maneira: «O colonialismo não é uma máquina de guerra, mas é uma capacidade de matar. É a violência em estado bruto e não pode deixar-se escapar de uma violência maior». De modo, «uma o colonialismo a vida e a morte, a morte e a vida, em de impossibilidade de sobrevivência» (Funen, *On Colonialism*, op. cit., p. 10 e 11).

¹² Ibid., p. 14. Ser igualmente, o colonialismo e um (re)condicionamento da Terra, tal como é capítulo 4, em de 10 de a vida em colónia.

¹³ Juan Francisco Lopez, *La medicina de la muerte. Una crítica política de la globalización*. Buenos Aires, 2001. Francisco Viqueza, *Obvio Challenge: una crítica colonialista. Sin embargo, el poder político mundial*. Lima, 2001. Bataillon, *Peru*, 2001.

¹⁴ Funen, *On Colonialism*, op. cit., p. 10.

¹⁵ Subtitle: *Harshness, Series of Indignities*. Brian Stacey, and Jeff Walsh, *op. cit.* *Violence: A History*. Oxford University Press, Oxford, 2002. Todd A. Carter, *Witches of Ivory: The Disenfranchisement Struggle of the South*. University of Illinois Press, Urbana, 2000.

¹⁶ Morgan Viqueza, *Gringo Theft: The Colonial Power and African Power*, Policy Press, Cambridge, 2000. Nancy Rose Hunt, *A Colonial History of North America: A History of the North and the South*. Oxford University Press, Durham, 2000.

¹⁷ Subtitle: *Indignities*. De la política: *El poder político mundial*. Bataillon, *Peru*, 2001. *op. cit.* p. 10.

¹⁸ Haroldo Azevedo, *As Origens*, op. cit. No entanto, *Obvio Challenge* (Morgan Viqueza, *Gringo Theft: The Colonial Power and African Power*, op. cit., p. 10).

¹⁹ Funen, *On Colonialism*, op. cit., p. 10.

²⁰ Funen, *On Colonialism*, op. cit., p. 10.

²¹ Funen, *On Colonialism*, op. cit., p. 10.

a saúde do homem, com o objetivo de tratar as feridas e de calmar a dor — um consórcio de corpo médico, de corpo político e do corpo militar.¹⁶ Mas a guerra não tem também o efeito de permitir aqueles que a utilizam. É por exemplo o caso de certas políticas neoliberais adotadas pelo seu sistema, que, ao serem levadas a efeito de loucura durante a Guerra do Afeganão, salvaram os seus filhos, pois acreditava estar sendo como em Argélia. Anunciam as suas matanças, pois, "todos os dias, ao amanhecer ou ao anoitecer". Não dizem, porque correm os grãos e os alimentos das suas vilas.¹⁷

O pensamento colonial brasileiro se, acima, de violenta miscigenação. Primeiro, inventando o colonizado, «do o colono quem foi a constituir a fábula do colonizado». Depois, ele imagina uma miscelagem de indistinctibilidade, fazendo dele uma coisa, um animal, uma pessoa humana em perigo devido, por fim, lançado constantemente a humanidade do indígena, multiplicando os golpes no seu corpo a respeito de seu cabelo com o rito no de lhe criss lances «for ser uma noção sistematizada de o outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o exaltadismo compõe o peso dominado a interrogar-se constantemente na realidade, quem sou eu?» Basta, diz Fanon, contrariar apreciar o indígena a profundidade das feridas causadas a uma colonização no decorrer de um único dia passado no seio do regime colonial para compreender a amplitude das patologias mentais grechricas pela opressão. Além, entretanto, registrar

Assim de tudo, o poder de inspirar o silêncio e o indolente.
A vários rituais, a colônia é um lugar onde não se perturba
ou colonizado fidalgo de. Há uma negação da palavra
relaciona-se com o confinamento do colonizado no ensino
da apólice, mas aqui temos refúgio e resistência, quer como
evolução de qualquer cantada, aquela cuja vida, deter-
minada de acordo significando que não o estopim pelo
señor só tem valor de direito devido à sua aptidão para o
lugar. O corpo do colonizado deve terminar-se e ser punido.
O nome não não profeta apenas criar danos aos nomes
da civilização. O ato de mudar sem sempre acom-
panhado pela vontade de banalizar o indígena, inutili-
zar-lo, faz-lo sofrer, tornando uma cura necessária de refinamento,
da plenitude ou da repulsa que eventualmente basta. E se,
no fim, for necessário tirar-lhe a vida, a sua morte deve
acontecer, tanto quanto possível, o mais perto possível da
luz.¹⁰ Transferrando os nomes homens armados, deve passar
não menos uma vez criar com dia.

O pensamento colonial esforça-se, por outra lado, por criar um mundo próspero a partir dos fragmentos da região que por lá encerramos. «Para melhor fazer desaparecer os vestígios da dominagem estrangeira, tivemos a cuidado de destruir ou de queimar todos os documentos escritos nas regiões administrativas, pelas autoridades ou outras, que poderiam proporcionar vestígios do que foi feita antes de nós», conta Alcides de Tróvãoire, a propósito da ocupação francesa da Arábia¹⁴. E promanejar «a conquista

¹⁴ Van Tienhoven, *Uit de N.*, op. cit., tome particulier *recapitulé* (résumé) sur le *code de commerce*.

¹⁰ Francis Furman, *Little F*, op.cit., p. 748.

¹⁷ Jeanette Peterson, *Die Canadianisation des Wortes ...*, 199, 200, 201.

²⁰ *Ibid.*, p. 212.

© 2002 Blackwell Science Ltd

³⁰ *Meu, para quem quis, o relato do assassinato do Dr. Edler Maciel, morto em 1964, em São Paulo. Ver: Pôrto e o dia que passou da sua infância. In: Achille Mbembe. *Os Invenientes da Invenção* (Rio de Janeiro: Topos, 2004), pp. 11-12. Há também o livro de Lúcio Kowalewski, *Os Invenientes da Invenção* (Rio de Janeiro: Topos, 2004), pp. 11-12. Há também o livro de Lúcio Kowalewski, *Os Invenientes da Invenção* (Rio de Janeiro: Topos, 2004), pp. 11-12.*

10. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Casterman, Bruxelles, 1913, [1840], p. 10.

uma nova era e, com recuo do misturar irracionalmente o passado e o presente, chegamos a desmontar com grande número de ruínas de Argel, para as reedificações, segundo o mesmo método, e dar-lhes nomes franceses a todos os que acontecimentos que permitissem ao ¹⁴ O potencial do desejo separar o mundo que encontramos segundo a sua consistência. Nesta obra, despende muito afeto e energia. Quer se trate de modificar os sistemas agrícolas, de partir dinheiro e valores, de transformar os modelos de habitação, de voltar a colonização ou de cuidar da infância, isto é, de transformá-lo em novo «objeto moral», o comando não se esgotaria das suas afirmações nem consegue dissimular. O acto de colonizar tem, assim, algo de dramático — um grau de ficção necessário.

A mistura de voluntariedade, de ficção e de realidade, de embriaguez e de sonho, que é uma das dimensões estruturais da empresa colonial, ao se compreende em relação a esse modo de encastamento, que é, simultaneamente, agrário e urbano. O mundo colonial não se esgota, aliás, a matéria das características que Nietzsche em *Diagnóstico na tragédia grega* se fundamenta segundo o qual se dorme despertam prazeres e o pálio anuncia do peito gritos de repulsa, enquanto, «[a partir da mata] intensa alegria, sei o gosto de beber ou o lamento noturno de uma perda irreparável»¹⁵.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Armes de colonização e guerra: experiência de subordinação, por Jean François Baudry, *Le genre humain*, da tradução de J. B. Baudry, pp. 190-191. Milan, 1991, sem particular referência a Baudry.

¹⁶ Baudry, *Nação e O Nascimento da Tragédia*, trad. Teresa Galvão, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, p. 32.

O ESPELHO ENIGMÁTICO

No caso desta imagem enigmática e ruína, em larga medida, a ruína é uma imagem icônica. Aparece em torno do comércio dos objetos. É uma imagem que temo de converter o que se vê (ou aquilo que se gosta não ver) em gestos ou nem símbolos integrados numa economia geral da digna e de imagens que trocam, que circulam, as quais atribuímos valor, e que autorizam uma série de pontos e de atitudes jurídicas. Podemos dizer que a ruína é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático dentro de uma economia do comércio, na qual a moral inter da própria vida uma realidade spectral.

Para compreender o, e mostrar como, a par de estruturas concretas que presidem à ordem do mundo colonial, o que constitui a ruína é, antes de mais, uma certa força do olhar que acompanha um tipo de voz e, eventualmente, de toque. Se o olhar do colonizado é falatório e uma imobilidade, e se a sua voz é «patética», é porque a ruína não tem o mesmo peso do que a sua, de falatório. Explicando aquilo a que chamamos a experiência vivida pelo Negro, ele analisa como um certo modo de distribuição do olhar acaba por criar o seu objecto, por fixá-lo e por destruí-lo ou, ainda, por restituí-lo ao mundo, mas sob o signo de desfiguração ou, pelo menos, de um outro uso, um eu objecto, ou ainda um eu a parte. Determinado modo de distribuição do facto o poder de bloquear a aquisição do terreno e a sua utilização na esfera do humano. «Deseja simplesmente ser um homem entre outros homens»¹⁷. «É eu que me descebo objecto entre outros objectos», escreve¹⁸. Como é que, do desejo de ser

¹⁷ Frantz Fanon, *Os Condições da Terra*, pp. 101.

¹⁸ Frantz Fanon, *Pele Negra*, p. 106.

¹⁹ Ibid., p. 103.

uma pessoa humana como as outras, chegamos à constituição de que somos apenas aquilo que o outro faz de nós — o seu objecto? «Depois tivemos de enfrentar o olhar humano. Um peso insuportável oprimiu-nos. O mundo verdadeiramente mudou o nosso modo de humanidade», prossegue.²¹

O brigo quanto à parte de humanidade do «outro» será, em última instância, a matéria de racismo colonial. O primeiro objecto de fixação desta disputa é o corpo. Em Flaubert, a aparição do terceiro no campo do racismo efectua-se primeiro sob a forma de um corpo. A volta deste corpo cria uma densa atmosfera de incertezas.²² Depois o corpo se torna um peso — peso de uma «valdiçoa», que faz o amolecimento de tudo a da precariedade. Antes mesmo de aparecer tal corpo foi já posto em presença: «Eu acreditava estar construindo um eu, mas no fim do tempo o arrecho de mil pensamentos arredou, relatri»²³. O corpo será, depois, uma forma aparentemente inofensiva que suscita surpresa, assombro e terror: «Oha, um pau! [...] Mirra, olha e pensa, antes com medo! Só escute pela sua impercepção e a sua inscrição num labirinto de significações que o ultrapassam: «Eu em um mesmo tempo impossível pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Para que o Negro seja visto e para que seja identificado como tal, por-se de ante a um seu véu no seu rosto e foi lhe criado um rosto, «do qual toda a humanidade fugiu»²⁴. O Negro não existe sem este véu. O Negro é uma verdade no centro de um comércio dos olhares. Este comércio tem uma dimensão tenebrosa,

quase fúnebre, de tal maneira que exige, para o seu funcionamento, «olho» e «cangaça».

Ver não é a mesma coisa que olhar. Podemos olhar sem ver. E não é certo que aquele que vemos seja efectivamente a coisa que é. Olhar e ver têm em comum solicitar uma coisa, encontrar aquilo que vemos ou aquilo que não vemos em insuscetíveis meios de sentido — na malha de uma história. Na distribuição colonial de olhar, existe sempre um desejo de objectivação ou de repressão, um desejo incansável²⁵, assim como um desejo de peser ou, até, de violar. Mas o olhar colonial tem também por função ser o véu que esconde esta verdade. O poder na colónia constitui portanto fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ver indistintamente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver. E se é certo que «o mundo é isto que vemos»²⁶, podemos então dizer que, na colónia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda.

A raça só existe por aquilo que não não vemos. Para além da que não vemos, não existe raça. Com efeito, o poder²⁷ racial exprime-se no facto de aquele que «colhamos não ver nem ouvir não poder ouvir ou falar por si só. Em última instância, e preciso faz-lo olhar-se. Em todos estes casos, a sua palavra é indelével ou, no mínimo, desarticulada. É preciso que outros pontos fale em seu nome e no seu lugar, para que o que ele pretende dizer seja completamente sentido na nossa língua. Como existe bem nestros Fanon e, antes dele, WEB Dubois, aqui a quem foi atribuída a faculdade de falar por si é como

²¹ *Ibid.*, p. 104.

²² *Ibid.*, p. 104.

²³ *Ibid.*, p. 115. As citações seguintes provêm da mesma página.

²⁴ Teófilo Ferraz, *Os Condições da Zona...*, op. cit.

²⁵ Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit. capítulos sobre a realidade interior da raça.

²⁶ Marcel Mauss, *Le Don et le Donneur*, Paris, p. 11.

²⁷ Quem vê não ouve; mas se de um lado de poder no outro e poder a ver (NCT).

tratégico a pensar-se sempre como um vitimismo, pelo menos a surgir na esfera social apenas como um «problema».

A raça é também a expressão de um desejo de simplicidade e de transparência — o desejo de um mundo por vapor, sem filtros, sem complexidade. É a expressão da vontade à multiplicidade. É, por último, tanto um acto de imaginação como um acto de descontinuação. É aquele que se propaga depois em cálculos de poder e de dominação, na medida em que a raça não está apenas a peido, ela também ferve o sangue e condiz a grossos movimentos. Mas não chega mesmo a raça pela «complexidade». Ela não é unicamente uma função reguladora, ou um conjunto mais ou menos coerente de falsificações ou de não-verdades. A força da raça deriva precisamente do facto de, na consciência negra, a aparência ser a verdadeira realidade das coisas. Por outras palavras, a aparência não é o contrário da «realidade». Como dizia Nietzsche, «a aparência é a realidade»¹¹.

O racismo colonial alimenta-se de aquilo a que Freud chamou de disjuncção sexual, e «chama sexual». Se quisermos compreender politicamente a situação racial experimentada por consciências particulares, é necessário, diz Freud, «evaluar finalmente os aspectos»¹². Ou seja, a origem social do racismo e da segregação enquanto objecto variável é o modo da abstracção política sexual atribuída aos Negros. Para a maioria dos brancos, afirma, o Negro representa o instinto sexual não domesticado. «O Branco que detesta o Negro não é dominado por um sentimento de impotência ou de inferioridade sexual!

Se não o ideal de virilidade abstrata, não haveria aí um sentimento de diminuição em relação ao Negro, percebido como um símbolo físico? O linchamento do Negro não seria uma virginalidade sexual?»¹³. Este fenómeno não é, no entanto, especificamente colonial. O linchamento dos homens negros no Sul dos Estados Unidos na época da escravidão e posteriormente ao proclamar da emancipação (1861-1865) encontra-se em parte a sua origem no desejo de se castigar. Arranjo com a sua própria potência sexual, o *petit blanc* racista e o senhor da plantação americanizam-se com o «gládio negro», do qual recebem não apenas o suposto volume, mas também o carácter penetrante e armado. No gesto obscuro do linceagem, procura-se portanto possuir a suposta vontade do *mulher branco*, levando o Negro ao limite da morte. Preservando-se levando a contemplar o obscuro e a extinção daquilo que na ideologia racista se considera o seu «ser trilhado», o seu phallus. O certo com a sua masculinidade deve passar pela transformação dos seus membros viris num campo de ruínas — a sua separação das forças vitais. Isso porque, como afirma Freud, nesta configuração, o Negro não existe. Ou melhor, o Negro será antes de mais, um *mulambo*.

Para Freud, dói o Negro de uma força sexual que ele não tem partilha de uma lógica dupla, a lógica da necrose e da perversidade, entre um acto auto-negociável. A abstracção especular ao centro da qual se encontra o *luto negro* mandatória, na realidade, o problema do incesto, que vive em qualquer consciência racista. Seria, por outro lado, a manifestação de uma nostalgia a dimensões extraordinárias de permissividade sexual, com as repetições, enfraquecidas não sanadas, incertas não representadas¹⁴. Projectando as suas alucinações do Negro,

¹¹ Friedrich Nietzsche, *O Estado do Poder*, por Uma Reinterpretação de Deleuze e Guattari, Lisboa: Alameda, 2001.

¹² Sigmund Freud, *Psicoanálise*, pp. 101-102.

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

o Negro se comporta como se é Negro, de quem construiu a imagem, verdadeiramente encarnada. A afirmação começa por se fundamentar a partir do momento em que o Negro, em contemporânea, reproduz facilmente uma imagem não só como se ela fosse verdadeira, mas também como se ele fosse o seu autor. Mas o que o Negro simbolicamente pretende é antes de mais a castração ou, ainda, o aniquilamento de si próprio, símbolo da virilidade. «É na corporeidade que se atinge o Preto», escreve Fanon. O paradoxo é que, neste gesto, «só o homem branco como o Preto, mas como um homem» — o Negro desaparece. Tornou-se um mendigo. Um pérfido.¹⁹

FRUTISMO DA MERCADORIA

Paralelamente a este aspecto negativo que amenia no negro a colonização apresenta duas outras características, as quais Fanon chama pouco stringão. A primeira é a «volúncia de ignorância» — a «ignorância profunda» que, já nos diz Agostinho de Tordesillas, se encontra na sua mente sobre a Argélia. Este fenómeno naturalmente a ignorância das línguas das diferentes regiões que habitam a colónia é a distorção das virtudes, dos seus costumes, do espólio país — os seus recursos, os seus ritos, as suas crenças, os seus clãs.²⁰ Os franceses, diz ele, ignoravam tudo o que respeitava a organização militar dos egípcios e, quando os mandos franceses muito tempo a saber, quando se falava nisto, se se tratava de um título ou de um homem. E para os outros: «Os franceses não sabem nada destas coisas e, para dizer a verdade, quase não se preocupam

em aprendê-las».²¹ A ideia era a de que a colónia seria, sobretudo, um campo de batalha onde a vitória caberia ao mais forte e não ao mais sábio.

A segunda característica é que a colonização é uma prodigiosa máquina produtora de desejos e de ilusões. Ela faz circular um conjunto de bens materiais e de recursos simbólicos muito mais cobigados pelos colonizados quanto mais estes são, tornando-os aliciados e operários de diferenciação (de prestígio, de status, de honra, de boa reputação, de classe). Corrupção, terror, anacore e espoliação constituem recursos que o colonizado gera e adquire. A administração do terror e a gestão da corrupção passam por uma certa manipulação da verdade: do «do falso», por um certo raciocínio dos favores e das gratificações, pela produção da coisa, ora comovendo, ora cativando e sempre espectacular, que é o verdadeiro dolo que impregna o, dificilmente esquecido.²² Desta perspectiva, a dominação colonial requer uma crença invertida: não afectos, mas crenças e em toda uma energia e emocional, cuja análise, no negro, foi pouco estudada.

Tal crença emocional simplifica tudo o que tem comigo a marca da vida e da morte, da abundância e da plenitude, da morte, da morte. O desejo de riqueza tem de obter a coisa em todo o corpo do colonizado e ocupar todos os recursos da sua pessoa. A este propósito, Tordesillas observava, «o povo dos Cabila está nos interdições, mas a alma dos Cabila abriu-se a mim e é possível penetrar-las. A razão disso é, e que a grande paixão do Cabila é o gosto pelos presentes materiais, é por aí que podemos e

¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰ Agostinho de Tordesillas, *La colonización*, op. cit., p. 140.

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² Agostinho de Tordesillas, *La colonización*, op. cit., p. 140.

devemos dominá-los¹². Dos Árabes, diz-se que a ambição pessoal e a avidez tinham muitas vezes mais força nos seus corações. Segundo ele, havia dois meios para os domos com o cooperando com as suas ambições, pela instrumentalização das suas passões, opoendo as suas aversões, para os manter dependentes do poder colonial, oferecendo-lhes dinheiro e força, ou atendo os ódios, desgostando-os através da guerra¹³. O potentado tenta, portanto, levar o indígena, quer a renunciar a colônia e a desistir de qual quer coisa apegado, quer a introduzir uma nova ordem de valores com novos ideais — a lei de seus mercaderistas e o prego de novos valores.

O dispositivo alienacionário do potentado assenta portanto em dois pilares. O primeiro é a regulação de necessidades, a o segundo é o des fluxo do desejo. Entre ambos encontra-se a mercaderia, nomeadamente as formas da mercaderia que o colonizado adquire e deseja desfrutar. A mercaderia é assim utilizada a um duplo uso — simbólico, político e instrumental. Mas sobretudo, na colônia, ganha o carácter de algo singularista. É um uso fundamental para qualquer operação colonial um espelho triplicadamente, no qual a vida, o trabalho e a linguagem do colonizado se vêem reflectidos. De acordo com as quantias, desempenhará funções variáveis ou epilépticas. O potentado faz portanto espelhar no colonizado a possibilidade de uma abundância ilimitada de objectos e de bens. A perda de troque do dispositivo alienacionário do potentado e a ideia de que não há qualquer limite para a riqueza e para a propriedade e, portanto, para o desejo. É esta ideia de um universo sem simbólico que constitui o espelho que sugere da colônia e que explica a força intrín-

ca do potentado colonial. Não é, aliás, de estranhar que o acto deste imaginário sem simbólico se deve ao facto de encontros profundos com o ponto de apoio na história e nas categorias simbólicas sustentadas.

Por exemplo, sabe-se que, quando dos primeiros contactos entre os mercaderistas europeus e as sociedades africanas, o poder que os produtores de origem europeia tinham de fixar e controlar os fluxos do desejo, pelo menos no caso africano, valorizavam os bens para além da utilidade da coisa propriamente dita. O ministro que, ao geral, envolve o valor dos objectos materializava-se então na maneta como os Africanos trocavam, por ouro a marfim, produtos aparentemente finos e sem qualquer valor económico. Mas, uma vez integrados nas redes locais de significação nas quais os seus portadores as investiam de poderes alargados, estes objectos de passatempo aparentemente sem valor económico adquiriam subitamente um considerável valor social, simbólico e até estético. É também conhecido o desdobramento que presenciaram, nos Africanos, as estas ressurças, o facto que a tecnologia ocidental comera nas suas calças (a cor que pelos navios, mastros e velas, as vigas do casco, bússola e mapas), ou ainda o pânico que provocaram os seus muros nortos de vigilância. O mundo material e o dos objectos com os quais eles entraram em contacto foram considerados veículos de grandeza, como artigos de luxo. Os objectos de importação tiveram tal efeito no imaginário autóctone explica-se em parte, pelo facto de o culto dos estatuetas, por entre outras, com o culto materialista. Objectos religiosos e sagrados, objectos crentes e míticos, objectos de valor essencial, objectos rituais ou talismãs, tudo poderia ocupar um lugar na economia da decisão humana e da situação. A existência de um culto de ídolos de feição materialista e cerimoniais (amuletos, orbes,

¹² Alibi de *l'empire*, op. cit., p. 46.

¹³ *Ibid.*, pp. 34-35.

uma relação que não era apenas objetiva, mas também crítica. Em tal contexto, o poder equiballa à autoridade absoluta, os meios são que era considerado poder tudo aquilo que incorporava, preferencialmente, uma política transgressora — uma prática que pretendia também ser uma crítica.

Ne que respeito à destruição, ela não consistia tanto em explorar o trabalho dos submissos como em transformá-los em objectos numa economia geral de uso e de sensações que o comércio mediava. Consumir era, de repente, a marca de um poder que não cedia aos seus desejos, mas que se usou o levavam a colidir com o mantido pelo crime — o morte. Os seres humanos submissos ao potentado ou cativos de guerra podiam ser aproveitados em mercadorias de venda para negações. O seu valor era medido pelo o deus do valor de mercadoria que o potentado adquiria como recompensa de venda dos seus humanos. A conversão dos seres humanos em mercadorias podia indirectamente atingir os membros da família chegada ou alargada do potentado. Os objectos recebidos em troca eram depois investidos num do plo público, o símbolo da dominação era medida em que o conteúdo de escravos seria como base do poder político) e o símbolo dos presentes (fumar tabaco, vir-se ao espelho, beber rum e outras bebidas alcoólicas, comer, vestir, equitar, bater nas mulheres, nas crianças e nas filhas). Então, portanto, na história aliana uma figura do comércio que tem como significante central o quanto vendido ou destinado à morte em troca de mercadoria. Essa figura na estrutura da negação é aquilo que devemos entender pela palavra desejo.

O homem de família ao qual estavam sujeitas as elites africanas da época apelava-se por sua mais conjunto de dependentes domésticos fortemente ligados nas matrizes

no de pensar agir a viver das sociedades que estas elites dominavam — uma metafísica da vida. Uma das pilares de tal metafísica da vida era o estado contextual entre o ser humano, por um lado, e, por outro, os objectos, a natureza e as forças invisíveis. O outro pilar era a coisa mais dividida do mundo entre o visível e o invisível. Essa divisão permitia a suposição do universo invisível, origem secreta de qualquer soberania. Para as pessoas humanas um signo de realidade que ultrapassavam. A ausência de autonomia individual expressava-se numa economia da subordinação cujas formas variavam incessantemente. Mas a subordinação funcionava também como divida de proteção. Além disso, durante o tráfico aliano tratavam sobredito de uma submissão ao presente. Na maioria dos casos, tempo e valor era em considerações restritas no momento e registavam-se no momento. Nada era certo à, sendo tudo possível arriscava-se com as mercadorias, como se arriscava com o corpo, o poder e a vida. Também o próprio tempo, como a morte, se reduzia a um intenso jogo de azar.

Tempo-se, portanto, por um lado, uma aguda consciência da volatilidade e da friabilidade da riqueza e, por outro, uma concepção instantânea do tempo e do valor de segredo da vida, como afirmações acruas, a vulnerabilidade dos pontos aos fétigos ou ainda a das mulheres e os homens das filhas aos pais e, ainda mais fundamentalmente, de todos aos antepassados, ou seja, o poder da morte sobre a vida. Esta última era considerada a parte de um postulado básico que dizia respeito à relação entre as coisas como com a família. Tudo isto explicava, mais do que podemos crer, os costumes das famílias africanas da época ou ainda a expressão da violência social — tangibilidade, tactibilidade, palpabilidade. Num outro plano, a relação com as bens de consumo e com os bens de prestigio (mulheres,

cranças e alitudes) se estendo ao modelo da penetração da mercadoria na alma dos indivíduos, e a relação com as pessoas reduziu-se a um bloco de divisões, cesso no sistema das vantagens e desvantagens. Tudo, inclusive a existência social, se formou adiversa na relação de poder e de desejo.

A colonização, era grande medida, apenas relação entre dispositivos. Muita da submissão dos Africanos à colonização passa pela mediação de bens. O investimento tribal no bem e objectos é tanto mais grave quanto mais brilham pela sua raridade. Mas, tal como na época do tráfico, o desejo de bem é usado, se não pela morte, pelo menos por qualquer aspecto de escassez. A suspensão do último silêncio, a colonização marca portanto a entrada dos Africanos numa nova era caracterizada pelo desenfreado desejo e prazer — desejo, sem responsabilidade, e prazer como mentalidade¹⁷. Aqui, a manifestação de força é o prazer dos sentidos. O tráfico de escravos em particular constitui um momento desse esbarbante, no qual a equivalência entre os objectos e os seres humanos é quase total. Uns e outros são reduzidos a signos. A relação com os objectos passa pelo consumo imediato, pelo prazer bruto. O colonizado, tal como antes dele o escravo, é o escravo, do mesmo destino e submissão pelo facto de ser o sujeito do desejo. O nível da imagem especular, que é tão os tecidos e os panos e os, se fôr a a quinquilharia, as estradas, os monumentos, o caminho-de-ferro, as pedras e as hospitalidade.

Porém, para adquirir estes bens novos, o colonizado deve situar-se numa posição de servidão integral para com o poder. Deseja inscrever-se numa relação de dívida — a dívida de dependência a respeito de seu senhor. Submete-se também a uma pedagogia que supostamente lhe va-

lesionar interesse pela fertilidade e pela avidez. Instintos naturais, bem como instintos deliberadamente criados, fertilidade, sexualidade e avidez constituem as três pilas que sustentam esta posição de servidão para com o senhor e o culto do potente. São assim os elementos básicos, reduções para usufruir destes bens novos ou ainda da promessa de educação, e a possibilidade de uma satisfação alheia dos novos desejos é necessariamente colada. É por isso que a colônia encerra sempre uma dimensão repressiva e uma dimensão ludica, uma feição do acaso, uma radical ambivalência que a crítica recente tem usado ao da coisa. Não foi nascer no colonizado um mundo de sonhos que, demasiado rápido, pode tornar-se um pesadelo? Esta dialética da máquina, que a qualquer momento, pode tornar-se um pesadelo, é uma das forças motoras do potente, mas também a seu calcar de Aquiles. A vários respeito, os nacionalismos africanos são o produto do conflito entre estes sonhos e a frustração pela impossibilidade de realmente os realizar.

Se há um pequeno segredo da colônia, é a salvação do indígena arrebatado de sua almeja. No palco colonial, é sem dúvida pelo desejo que, por fim, leva o colonizado para além de si, regado pela visão quimera da imagem e do sortilégio. Deixando-se arrastar e colonizado passava num outro ser e vive agora o seu trabalho, e sua liberdade e o seu vício como tantos processos de encastramento e de travessamento. Foi devido a esta experiência de feição e de desentranhamento (*entrangimento*) que o encontro colonial esteve na origem de um avesso de educação. Ele pôs na balança desejos que os colonos e colonizados, por vezes, mantêm esquecidos e que, porventura por isso, foram mudados e realçados no momento. Se tivermos em conta tudo o que a perdeu, a memória da colônia no outro tempo ganha, necessariamente, duas formas.

¹⁷ Joseph C. Miller op. cit.

A primeira consiste em inscrever a colônia numa mitologia do individualismo, fazendo valer as perdas que África sofreu com o tráfico escravo. Tal dívida teria, em si, uma dupla dimensão. Por um lado, era uma dívida de produção. Por outro, uma dívida de hospitalidade em ambos os casos, o discurso da perda e da dívida teria como finalidade produzir efeitos de culpabilização. O mundo africano não saiu da colônia sem um mundo da perda — perda ocasionada por um crime. O responsável pelo crime estaria não apenas naçãoção de culpa, mas também em dívida para com aqueles que violaram os direitos naturais.

A memória da colônia ganha, por outro lado, o ar de um trabalho passivo cujo objetivo é o raro. Admitamos que a rara consiste, de maneira geral, em levar a consciência de dois tipos de segredo, que Freud evoca na sua *Inquietante Estranha*¹⁸: aqueles que conhecemos e que nos enforcamos por recordar, e aqueles que não conhecemos porque não se apresentam diretamente na consciência. No texto *Tempo Negro*, encontramos dois tipos de segredo tão, no sentido, quanto um. A primeira que o texto africano se recusa a fazer, é que o segredo da falta no centro do desejo é a principal razão pela perda do nome próprio. Tal ausência explica a subalternidade da mulher (Lacan) que os escritos africanos do exílio trabalham. É este enigma que notifica e explica a perda. Nas suas condições, essa subalternidade política da cara estrangeira, para os Negros, em liberdade se sente pequena e grande, conhecendo de uma vez por todas, no outro em si, a transmissão entre o desejo pela alteridade como fundamento de um novo conhecimento de si — um saber necessariamente dividido, um saber de aflição/dação e de sua representação. Nos procedimentos de construção de uma nova, o texto não se atribui-se um assunto como qualquer da colônia. Por outras palavras, isto é uma construção de não se reconhecer a submissão dos Negros ao tempo, o facto

de eles se terem deixado levar, seduzir e enganar por esta grande ordem na maquinaria imaginária¹⁹ que foi o comércio.

O TEMPO NEGRO

Acabamos de afirmar que a ventralização dos Negros do poderado colonial é a de um sofrimento originário no mesmo tempo que recusa conhecer um certo investimento inconsciente na colônia enquanto máquina de produção de desejo. Tudo isto se explica pela dívida pela memória como forma e crítica do tempo. Ora, o que é o tempo e o que se deve entender por esta pergunta? Merleau-Ponty fala do tempo como aquilo que encontramos, inevitavelmente, no exemplo de à subjetividade²⁰. Dito, isto, do tempo, que ele e os característicos mais gerais dos factos psíquicos — pelo que se deve compreender duas coisas por um lado, aqui, entre o tempo e a subjetividade, uma relação íntima, construída por acontecimentos psíquicos, por outro, tempo a nível comunitário por dentro, e, consequentemente, analisar o tempo é aceder à estrutura concreta e latente da subjetividade. Poderemos facilmente adaptar à memória, e até à reconstrução, aquilo que Merleau-Ponty afirma acerca do tempo que memória e reconstrução são, fundamentalmente, formas de presença do passado sob várias facetas, das suas retas e fragmentos na consciência, quer seja uma consciência normal ou uma consciência crítica e imaginária. As condições que se seguem permitem-nos assim mostrar por

¹⁸ A primeira é de Gérard Genette, *La Mémoire de l'Étranger*, Gallimard, Paris, 1984, p. 112.

¹⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1963, p. 480.

em lado, como se fálamos do arquivo literário, e possível suplicar as razões de negar a confrontação acima referida. Por causa, têm por objetivo indicar de parte metem cognitivos e expressivos a partir dos quais se efetua a crítica negra do tempo e se elabora, de maneira geral, a memória da colônia e, por consequente, do reatado.

A memória e a recordação podem ser divididas em duas partes: uma estrutura de dados, todo um sistema neu-

vivo, toda uma economia de energias no centro das quais vive necessariamente o corpo e tudo o que o ultrapassa. O Candomblé, portanto, também viveu a mediação pelo acontecimento através da dança e da música ou, ainda, pelo jogo de malabarismos, o tranze e a poeirão¹⁶. Portanto, qualquer memória etnográfica, a um dado momento, se submete ao universo de sentidos, da imaginação e da multiplicidade. Assim, os vários países africanos que se confrontam com o diáspora da guinéia, a recriação da memória está diretamente associada ao corpo magado no sentido de sobreviverem, e será a partir desse corpo e das suas vulnerabilidades que a memória do acontecimento é recriada. Se partirmos a imaginação e memória, estaremos nos posicionando no mesmo conhecimento e a um sermão e a outra lida.

²⁴ Entre outros membros da família, Catherine Gregory Volodineitch (filha de seu sogro) também se sentiu prejudicada, ao ocupar um e o mesmo apartamento durante os Cárteres. Gregory Volodineitch, ex-sacerdote ortodoxo e membro da família, na *Memória do Alguém*. O caso do avô, Carlos, Paris, 1994, pp. 118-119.

pretoria aboli-lo. Assim, na escrita de romances, é predominantemente um tempo que poderíamos chamar de paradoxal, porque nunca é plenamente um tempo presente sem, por isso, transpor totalmente com o passado e o futuro⁶¹. É um tempo com dimensões diferentes, das quais as duas levam à lei do deslocamento e à da simultaneidade (con-coerência). Sem sempre no plural que o romance nega pelo filo do tempo ou dos seus fluxos. A escrita romanesca está, assim, preocupada em descrever o processo de transmutação do tempo e, ant. da acumulação dos tempos⁶².

Além do mais, memória e recordação se têm unido em relação à ideia segundo a qual o tempo é, no sentido, uma espécie de antecâmara do real e da morte⁶³. Nesta antecâmara jazem outras instâncias, suspenidas ou, mais radicalmente, espontâneas e escondidas, toda a espécie de potencialidades somáticas e criativas e destrutivas, um mundo invisível e secreto, que constitui a verdadeira face do real, sem a qual não pode haver redenção deste mesmo real⁶⁴. Nesta superfície opera-se a passagem do real ao teórico, do visível ao invisível, a conversão de um no outro⁶⁵. Assim, condisse, recordar é, antes de mais, perfilar a diferença e produzir o desdobramento, precisamente porque trata-se um deslocamento essencial entre as várias instâncias do tempo na sua relação ao acontecimento⁶⁶.

Em contrapartida, o acontecimento não sobrevive simplesmente. Será preciso clarificá-lo e experiê-lo. Por

isso, os procedimentos de memória⁶⁷ ganham importância. Mas como experiê-lo em acontecimento? A não ser, de maneira geral, pela associação da palavra e de uma imagem, servindo algumas palavras de muitas formas variadas que potencialmente com imagens, e outras derivando a sua existência apenas à condição de servir de veículo para «signos» aos quais, no entanto, nada se adequam! Por outras palavras, a recordação só ocorre na intersecção entre um acontecimento, palavras, signos e imagens. Tal encontro pode desembocar em rituais. Esta quase indissociabilidade da palavra, signos e imagens não permite somente espírito e acontecimento, mas, de modo mais radical, manifestá-lo: «uma espécie de epifania»⁶⁸. Nos procedimentos da lembrança e signo poético do rito, as imagens podem variar e ser substituídas umas pelas outras. Neste processo, estabelece-se uma relação extremamente complexa entre o sentido/significação e a designação ou, ainda, aquilo a que se sabe de chamar manifestação. Quanto ao sentido que se recorda, ele tem em princípio algo contido. Tal contensão resulta de um acontecimento inaugural, a perda aparente do nome próprio. Esta perda tem muito mais consequências quanto mais acompanhada foi por uma profunda instabilidade do saber, uma desfeição do senso comum, uma incerteza radical quanto ao eu, ao tempo, ao mundo e à linguagem. Este estado de incerteza radical constitui a estrutura objetiva da própria acontecimento, mas também da narração, da narrativa que dele se constitui. Torna impossível qualquer empresa de atribuição de significados fixos. É, em parte, o que explica a íntima relação que o romance negro estabelece entre perda do nome próprio (destruição da medida)

⁶¹ Abílio Romarinho, *La amnesia et le vide des lieux sauvages*, Seuil, Paris, 1998.

⁶² Abílio Tabet, *L'écriture dans le temps*, Galilée, Paris, 2002.

⁶³ Ver especialmente o *Sony Labou Tami* (La Vie et la mort), Seuil, Paris, 1999. Ver *Le Feu du soleil*, Seuil, Paris, 1991 e *Classe de nuit*, Seuil, Paris, 1994.

⁶⁴ *Illegitimus*, Les Belles de Quatre, Actes, Madrid, Paris, 1996.

⁶⁵ *Sony Labou Tami, École de nuit*, Seuil, Paris, 1991.

⁶⁶ Abílio Tabet, *op. cit.*

⁶⁷ Abílio Romarinho, *Alph et son poète*, Seuil, Paris, 1998.

⁶⁸ *Sony Labou Tami, Les sept jours du de Lema-Lepo*, Seuil, Paris, 1991.

e o enlôquecem. Isto é, a abertura para uma via consoladora, inclusive para o suicídio⁷.

Por tal contexto, recordar consiste sempre num ultrapassar de limites daquele que se pretende registrar-se numa linguagem⁸. Desde o recurso a várias linguagens simultâneas do tempo, e até do corpo na medida em que, como acontece por exemplo com Amos Tutuola, cada corpo penetra sempre um outro e coabita com ele, se não em todas as partes, pelo menos nas suas partes essenciais⁹. Estamos portanto perante a um aspecto da recordação que se manifesta sob a forma de gastar quando se diz quem se é ou o que se passou. O mesmo tipo de procedimentos põe-se quando se trata de memorializar o passado por coleções, expressão manifestação de um tempo sem passado nem futuro ou, ainda, de um passado deixado, que nunca deixa de se de querer muito sentir, mas cujo sentido só aparece em flashes e na dissipação¹⁰.

A este respeito, vejamos o exemplo do primeiro capítulo de *La Pêche de Kassa Effon*¹¹. O romance abre com um narrador, sentado, a olhar para uma rua sem vida. Anota de conhecimento o nome do sujeito que entra, não os seus gestos que se conhecem neste caso, a visão. Mas a visão da qual, sinal de um acontecido de confirmação, de dança de paredes cegas com pontos e janelas e as suas atrações aversivas pela fogueira¹². Por detrás destas objeções, é da rua que se trata — o tempo da ruína e da destruição.

⁷ Cheikh Hamidou Kane, *L'Amour ambigu*, op. cit.

⁸ Para a ideia de linguagem, Thomas Vivet, *Topique de la Poésie*, Paris, 1990, Desordre Texte, Labor Textuel, Le Comportement des discours, op. cit.; *Le Mythe du Monde*, Émile Jellat, Borel Hertz, Paris, 1997.

⁹ Achille Mbembe, «Philosophie de la vie et culture de l'espérance dans le Nigeria d'Amos Tutuola: Culture d'oubli et de violence», n° 170, 1993.

¹⁰ *Alto e Maluco*, José Henri José, São Paulo, 2005.

¹¹ *Kassa Effon*, La Pêche, Paris, 1997.

¹² *Ibid.*, p. 9.

O tempo, consequentemente, desce-se aqui pela sua capacidade de deixar vestígios da sua acção mesmo primordial — traços acidentalmente destruídos, de cuja fogueira dos significados maiores. O tempo, por consequência, vive-se, vê-se e lê-se na paisagem. Antes da recordação, existe a visão. Recordar é ver, finalmente, a vestige deixado fisicamente na corpa de um lugar pelas acções materiais do passado. Não morte, no entanto, corpo de um lugar que não se relaciona, de certa maneira, com o corpo humano. A própria vida deve aguar corpo para ser reconhecida como real. De corpo humano, o romance conta para uma especial atenção ao rosto e aos seus traços, que, eufem, foram redeseenhados por qualquer coisa de brutal que entrou no olhar. Em questão de memórias, de uma sentença, corpo e rostos de milhares de homens e de mulheres identicamente imobilizados pela dita qualquer coisa que interrompe na vida se faz através da bruma da vida. A distinção entre as imagens e os gestos vai assim alterar-se. Uma comunidade de agnoscência, uma nome fixa que desde logo liga aos seus vestes. O próprio rosto mantém uma íntima relação com a ruína: «Monstru e mesmo partilhava a mesma visão, a mesma miscelânea de espanto»¹³.

É costume dizer-se que a visão vem antes do nome. Na realidade, a rua e o nome estão um ao outro. O nome reaviva o olhar, e vice-versa. Não existem um sem o outro, e todos remetem para a rua, para o gesto e, no fim, para a própria vida. De lá fora, o tempo da ruína será, segundo o romancista, o momento em que gestos da vida deixam de ser seguidos pelo olhar¹⁴. É, então, que os corpos se tornam anclados, e a vez, o seu fim e o seu ritmo

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

passa-se por todos os estados. Quanto mais tramo, mais depura-se termo. Noutros momentos torna-se metafísica. Pode então advenir-se um instante que cada palavra [errática pelo seu] é uma falsa saída, pois a voz agora não tem segredos, curada em dois? A fala, deturpada de saber como se quer ou agarrar o tempo presente ou, dito de outro modo, deturpada a tempo de estar bem segredo na coisa —, faz com que ele escape ao movimento da hiácula entre antes e depois e regresso. Coloca-se então das palavras da vida.³² Pode dizer-se que esta inescrita do tempo fora das palavras da vida é o acontecimento.

Agora de *La Pelea*, podemos então dizer que é um romance que faz do corpo o lugar da memória por excelência. Por isso, o corpo parece não pertencer a ninguém em particular. Pertence aquilo que se poderia chamar o ninguém. É o ninguém que não há, os senos da morte, quando se desbanda no anáclismo do álcool e das prostitutas: «Ao repartir a ordem de seu lado para o outro e vê-lo-se repetido por uns e por outros no seu mesmo — quando é no mesmo?»³³. No caso do corpo, «há em que qual sem [...] os que bebem [...] os matrilhões que bebem palmas e depois aqueles que se atiravam só a olhar». Existe, sobretudo o corpo da mulher: «eles sabem desejar a energia dos seus corpos. Primeiro o sorriso depois o enfiamento do bico [...] Depois reconquista com o azeite, um olhar inescrutável — quando é no mesmo? Quase lá, quase, abusa-se em direção ao céu. A capanga desfia o sorriso e abre as pernas. E, como se tudo tivesse de se passar assim a copulação generalizada»³⁴.

³² *Ibid.*, p. 11.

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 37. As clausulas que se seguem provêm da mesma página.

³⁵ *Ibid.*, pp. 32 e 100.

Em *La Pelea*, o corpo é predisposto para o dolore e para as enfite. Em parte, é isso que lhe dá brilho como de flores, chapas gaudiosas com suas decorações de toda a espécie — colares de pérolas em torno dos pescoços mas das capangas: anilhas decoradas grossas à volta dos tornozelos das virilinas desgrenhadas. O ornamento pânico, no entanto, evoca a morte. Sem cura do corpo ferido com serruras de palmeiras entrançadas, eis, dindel, um morto vivo vestido de brancos. É a massa de um carnal.³⁶ Mas há um riso constante no meio da multidão. É o de ser mudado a corpos «descarnados, cambalantes, para os quais já nenhuma roupa serve»³⁷. Mais grave ainda, é ser condenado ao não do tempo ao sair de si mesmo: «Punhamos a morte a labor contra os olhos em fuga do nosso corpo o estômago estallado que deixa um vazio onde antes havia fume e sede, a língua que se recusa até a glote, os braços a baloiçar e os ombros totalmente descolados e o olhar morto». A boca abre-se de repente, fica aberta, sem grita, mas a espera de um arrin, de uma outra maldade de viciosa ou de uma outra brutal, como após o caso, ao tempo de todo o viciante ao corpo. Como após o caso, os corpos, os corpos, os planos, os que nem enganosamente pensamos serem arredondados e rugosos, um sorriso de vitória que se precipitam por esta boca aberta até ao ponto de a pele flácida se discedir, revirar e discedir. Um corpo em suspensão, em suspensão de queda, em alerta epiléticos.³⁸ Em *La Pelea*, este gigantesco tremor do corpo não existe sem estar ligado à morte ou ainda ao desaparecimento — a questão do sepulcro. Segundo o romancista, o problema é que a morte não produz necessariamente

³⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

recordação. E, assim, «este ar de mortos que nós temos, como poderia fabricar recordação? A cada desaparecimento eu enfraqueço e me desfizco dos homens, como se todos as vidas fossem sucessores devidamente ordenados»⁴¹. A partir daí, «a minúcia de a-senso-ber ao-se-quer quando tudo se controla e sobre apenas a preservação de uma última imagem que procura o seu lugar entre o amor e o desamor»⁴². Também pode ser que o tempo se torne relativo: precisa-se a passar-se e não-se-er a quem eu não sou.

Copyright © 2004 by John Wiley & Sons, Inc.

Na estranha alusão e no momento em que o sujeito descompõe-se precisamente a duração de uma falha. Para lá das suas variedades, mostram para três nomes. Na verdade, não antes de mais, objetos feitos de toda a espécie de materiais: madeira, granito, bronze, cobre, aço, etc. (Baudrillard objects, constatarea Moses invenia, mactes, apocritas, etc. mactes. Depois, trata-se de objetos que, na realidade, apresentam a forma de um corpo humano ou de um animal (caso do cavalo que carregou um coquetier). Representam mortos. Em tais objetos, o morto torna-se uma coisa comemorada. Por fim, a sua dada momento da sua vida, entre os mortos (e não os opostos). É essa qualidade de objeto que os estranhos procuram preservar na representação. Não existe nenhuma estranha sem esta função de objetividade, de subjetividade e de materialidade. Além, todas as estranhas colossais possuem para uma material de submissão o tempo. As estranhas e objetos colossais são sempre, em extensão, uma coisa universal, no sentido

[illegible]

1. 1990, 2000, 2010
2. 1990, 2000, 2010

da qual o sujeito desafia a morte, que, por sua vez, desafia o próprio objecto que ele supostamente preserva, simultaneamente, o lugar da revolta e o do medo.

A par dos cadáveres propiamente ditos existem outros objectos, monumentos e infra-estruturas em estagios de caminho-de-ferro, as palácios dos governantes coloniais, as pontes, os campos militares e as fortalezas. No Império Colonial Francês a maioria destes objectos data dos séculos XIX e XX. Muitos plácaros possuem um carácter, mais ou de outra época na qual, para si, dois anos de latidutismo, a história da arte e ainda construída de modo parentélogico. Pensar-se que a arte deve salvar o Ocidente da sua infeliz situação e dos seus erros recentes⁴¹. Ao fazê-lo, participa numa narrativa heroica. Para tal efeito, deve começar as forças subterrâneas, levando-as a um modo, a uma expressão de fé e de expectativa. Na cultura, a festa adquire um aspecto sublimado. As obras e outras infra-estruturas (palácios, museus, pontes, monumentos e outros) não foram apenas para da nova fétriga. Tais que tinham estado, em pouco mais ou menos, profundos sepulchros. Viraram-se da zona crônica de vida eterna, e as suas cânticos foram abertos. Proceder-se ao levantamento de todos os objectos que a deram ao corpo (póis, poeira, cinzas, etc.) antes que as mesmas pudessem, por fim, acender os objectos flutuantes arrematados em sepulchros⁴². O rigoroso

¹⁰⁰ Lawrence Bernard Jordan, *Ordre suprême Malien, dépositaire et successeur d'un art de gouverner* (Paris, Gallimard, 1962), 100.

[illegible]

dos mortos para por fim à indagação os colonizados ao transe, uma vez que passaram a ser obrigados a celebrar um sacrifício em nome de um antepassado.

A economia simbólica da colheita termina, neste contexto, uma grande economia da diluição, sem contrapartida. Um sermo dessas obras é a afirmação estrutural «estece uma espécie de traço que provém da perda espontânea. Objetos considerados não permanentes (poemas, músicas, palcos, infra-estruturas) foram cedidos aos indígenas por uma autoridade frágil ao decorrer de uma festa anualmente organizada e a maioria se arrependeu».

Perante as múltiplas significações das estatuas e dos movimentos coletivos que ocupam ainda as fachadas dos lugares públicos africanos, antes-tempo após a proclamação das independências, importa, portanto relacioná-las com uma forma de poder e de dominação. Estes vestígios do potentado são os muros da sua força e símbolo de que esta forma de poder se obrigou a infligir ao colonizado. É sabido que, para ser duradouro, qualquer domínio se inscreve não apenas no corpo dos seus subditos, mas também através marcando no espaço que eles habitam, assim como traço indelével no seu imaginário. Deve insensivelmente o subjugado e manter no mais exato seu ou menos permanentemente de traçar, de introdução e de consagração — um espaço de reflexão, com toda a clareza, por si só. Só assim poder levá-lo a pensar, agir e a orientar-se como se fosse irreversivelmente apanhado nos reflexos de um invisível vertigite. A submissão vai também inscrever-se no ritmo de todos os dias e em tratamentos de incompreensão. O poderoso habita de tal maneira o submisso que um dia irá de conseguir exercer o seu fascínio de seu exército, chefes, tropas, meios, fides, de ordem de usage etc., deixando de se mostrar assim refletido ao seu fidei-

verificar que, durante, o domínio e o obriga a balbuciar e a ritibar²⁰.

O positivismo colonial não transgredia esta regra. Em todas as etapas da vida quotidiana, o colonizado submetia-se a uma série de rituais, uns mais positivos que outros, de submissão. Por exemplo, podiam ter-lhe mandado agachar-se, deitar-se e chorar na lama, regando-lhe, entendo, deixando-o vivo e a uma designação como uma necessidade. Acontecia isto, por exemplo, na festa galega de diversos movimentos, no desmontamento de placas comemorativas, em aniversário e outras festas correntes aos colonizados e aos colonizadores.¹⁰ A concessão negava (a concessão de não ser nada sem o seu senhor, de nada dar ao seu senhor, sem a sua concessão ao pai) concedendo todos os momentos da sua vida e avaria a de qualquer manifestação de livre vontade.¹¹ Compreende-se que, neste contexto, as escamas e os movimentos coloniais não fossem em primeiro lugar efeitos artísticos destinados ao enfeitamento das cidades ou da vida em geral. Tinha-se de uma parte a outra, de manifestações totalmente submissivas, enquanto se encontrava logo na manifestação como farsa conduzida ao guerra de conquista, as guerras de «participação ou, antes, como se combates as insurreições armadas». Podem, portanto, elas ser a exteriori-

* *Asyl* la "Maison d'asile" et est double dans la collection correspondante à chaque édition ultérieure, vol. 98, n° 141-142, 1991.

* Căpăluș, 1999, p. 102. Într-o altă ediție a lucrării, în 1997, p. 102, se scria: „Căpăluș, 1999, p. 102”.

11. *Aglio, G. M. 1993. The Nephelium of a mangrove forest in South-Caribbean. pgs. 1-10*

¹⁰ David Pollock, *La Guerra civil: Breve historia de Chile en la guerra* (1947-1955), Biblioteca Foliores, Montecarmelo, 1998. En Chile se la atribuye al historiador estadounidense o residente en Argentina, 1950-1955, Ediciones del Bazar, Montecarmelo, 1995. See Campaño, *El mito de la democracia*, 1946-1949; Pizarro, *Historia*, 1950. David Nye, *Mythology of the Map: The Flow from Chile and the End of the Rubber Boom*, New Haven, 1995.

Réquie para o escravo

Nos capítulos anteriores, afirmou-se o caso ao longo do período moderno, as duas nações de «África» e da «Bleue» foram mobilizadas em processos de fabricação de questões de raça — cujo aviltamento é o traço maior comum como a característica de pertencer a uma humanidade à parte, emblematizada, de defeitos do homem. No entanto, estas mesmas nações a África e o Negro, não servem apenas para alimentar um limite insustentável, a dissipação do sentido e uma lógica binária.

Na verdade, incluídas no âmbito da lógica de raça, estas duas categorias foram sempre marcadas pelo caráter da ambivalência — ambivalência da negação, do encontro zero e do prazer perverso. É que muitos viram em África e nas colónias negras duas forças declamatórias, quer um burro que a civilização mal trabalhado, quer um animal banalístico, mas sempre uma figura histórica, mutável, heterogênea e anacrônica, capaz de joar em casaca. É esta ordem de coisa, semi-solte e semi-ligada, na qual o escravo ocupa um lugar fundamental, que nos interessa mais por evocar neste capítulo. Além disso, é a base de toda esta obra, o seu grau zero. Ora, para compreendermos eficientemente o estado do escravo negro na época do pri-

mento capitalista, importa voltar à figura do fantasma. Sujeta plástica que sofre um processo de transformação através da destruição, o Negro e, efectivamente, o sereno da modernidade só dependendo-se do larve escuro, incorporando-se com novos investimentos e assumindo a condição de fantasma pode atingir a sua transformação por destruição e ao significado de *Salvo*.

Quanto ao ritmo seguinte, deve ser analisado no plano binominal como manifestação emblemática de face nocturna do capitalismo e do negro trabalho de destruição, sem o qual não há nome próprio. Dar conta desta face nocturna e do estado de fantasia depois da economia nocturna exige recorrer a uma escrita figurativa — na verdade, a uma complexa rede de arcos entrelaçados, oscilando incessantemente entre o vertiginoso, a dissolução e a dispersão, e cuja escrita e linhas se movem no ponto de fuga. Foi preciso procurar esse estado de escrita a realidade que evoca as categorias e conceitos nocturnos para a sua elucidação, em três obras de ficção, *La Vie et demi*, de Jarry Labou Januz, *The Pale Horse Drenched & My Life in the Back of Ghosts*, de Armin Tardieu.

MULTIPLICIDADE E EXCEDENTE

A dimensão central desta economia nocturna relaciona-se com o fenómeno da multiplicidade e do excedente. De facto, em tal economia, aquilo a que chamamos real e por deliquação, disperso e elíptico, fugaz e móvel, essencialmente ambíguo.

O real é composto por várias camadas, várias tobas, várias imbricações. Só fomos aprendendo-lo — coisa difícil — através de fragmentos, promoriamente, a partir de uma multiplicidade de planos. Se conseguirmos aporá-lo, não

e possível reproduzi-lo ou representá-lo integral ou fielmente. No fundo, mostra sempre um excedente de real, o qual só pode aceder quem possui capacidades extracósmicas. Por outro lado, o real necessariamente se presta à medida precisa e ao cálculo exacto. O cálculo é, por definição, um jogo de probabilidades. Em parte, trata-se de calcular o acaso. Adiciona-se, subtrai-se, multiplica-se, divide-se. Mas seguindo eventos, conhecem-se, agarrando-se numa linha fugaz e elíptica, aos algoritmos, interpretativa, curva e pontaguda — a elidificação. O encontro com o real só pode ser fragmentário, despedaçado, elástico, pleno de dissonâncias, sempre provado e sempre a sonhar. Alias, não existe real — e, portanto, visto — que não seja ao mesmo tempo empalhado, morto e dinamurgido. O conhecimento por existência é sempre fragmentário. A imagem ou, melhor, a sombra não é uma coisa, mas um facto. O seu conteúdo excede sempre a sua forma. Existe um regime de troca entre o imaginário e o real, se tal distinção fizer sentido. Pois, no fundo, um serve para produzir o outro. Um conteúdo se com o outro, podem ser converridos um no outro, e vice-versa.

O verdadeiro corpo do real é uma epístola de reserva, de uma volta simulada, algures, não deve. Existe sempre uma sobreposição, positiva e negativa, e dependências, e não estes factores que possuem potenciais os rituais óculos, que tanto podem ser adquiridos através da dança e da música como da potência ou do extenu. A verdade encontra-se nesta reserva e nesta multi-valência desta interrogação e nesta elipse — coisas as quais só se acede desenvolvendo uma função de volúncia que não corresponde propriamente à função visual.

De se des depois das reuniões, das principais florestas, actual do a (1972).

A vidência consiste em decifrar os reflexos (da real) e em interpretá-los à forma com o viés à superfície ou interior, sobre as coisas, e de acordo com o que indicam acerca das suas quantidades ou qualidades. Tudo isto consegue explicar-se apenas em relação ao mistério fundamental que, afinal, é a vida. A vida é um mistério, pois, ao fim e ao cabo, é feita de lagos. É o resultado da montagem das coisas ocultas e inacessíveis, um conjunto de alicerces que só a morte anula e remata, num gesto que machuca simultaneamente a reciprocidade e o resurgimento ou ainda a emergência. Daí o seu amargo fundador. Enquanto oposição de si mesmo, a morte não se situa apenas no fim da vida. No fundo, o mistério da vida é o mesmo na vida: a vida na morte, este entrançamento que é o póliporo nome do poder, do saber e do psiquismo. As duas instâncias (a força de vida e a potência que procura o conhecimento da morte) são inseparáveis. Uma trabalha à outra, é trabalhada pela outra, e a função da vidência consiste em elaborar a reciprocidade desta tensão à luz do dia e do espírito — condição essencial para enfrentar a tensão de disparidade da vida e de dissociação daquela que vive. A vida brota, portanto, do clito, do desobramento e da desistência. A morte também, na sua insustentável chama, que também se assemelha à sua conexão de mundo — nascimento, emergência e resurgimento.

Porém a sua vitalidade caracterizada pela sua multiplicidade e o seu poder instável e quase ilusório de polimorfia, um que consiste o poder? Como se obtém e se conserva? Quais são as suas relações com a força e a natureza? O poder obtém-se e conserva-se graças à capacidade de estabelecer relações instáveis com o mundo oculto das coisas ou ainda com o mundo dos duplos. Será, portanto, quem consegue dançar com as sombras e estabelecer relações pessoais entre a sua própria força vital e a outra caduca

de forças sempre estranhas alguma, para lá da superfície do nível. Não é possível conceber o poder aos limites de uma maneira única e estável, uma vez que participar do cotidiano faz parte da sua própria natureza. Todo o poder, por princípio, só é poder pelas suas capacidades de metamorfose. Hoje levo amanhã bulo no jéu, no dia seguinte elefante, pântano, leopardo ou samaranga. Sendo assim, os velados os mesmos do poder e os detentores de verdade são aqueles que sabem seguir o curso da sombra que chama, que se deve seguir e amarrar com o objetivo preciso de se tornar outro, se multiplicar, de estar sempre em movimento. Ter poder é, portanto, saber dar e receber formas. Mas é também saber e esquecer-se de formas dadas, mudar tudo e permanecer o mesmo, dispor formas de vida seduzidas e entrar sempre em relações novas com a destruição, a perda e a morte.

O poder é também corpo e substância. Nunca primeira natureza, e um corpo-fétido e, em tal medida, um corpo-médico. Enquanto corpo-fétido, tem de ser sentido e alimentado. O corpo do poder só é fétido porque participa do corpo de outro qualquer, de preferência um morto amargamente com poder e de quem aspira tomar-se um duplo. De um ponto de vista é, pelo menos na sua versão nocturna, um corpo-cóctel. Mas é também um corpo-soleno, um corpo-cenário, um corpo-cenário. Relíquias, cores, magias e outras entidades místicas surgem-lhe a força germinadora (dispositivos de pale, um pedaço de cristal ou de amêijoas, urânio e minúsculo de cubito, pequenos fragmentos de cadáveres de antigos soberanos ou de ferros inteiros). O poder é alimentado pela sua capacidade de transformar os recursos da morte em força germinadora — a transformação e a conversão de recursos da morte em capacidade de cura. Neste duplo característico de força vital e de princípio da morte, e tão reverenciado

como a tensão. Porém, a relação entre o princípio vital e o de morte é fundamentalmente insólita. Uma vez que o ser vive a fertilidade e a abundância, o poder deve estar em plena posse da sua potência vital.

É uma das maneiras para estar no centro de uma vasta rede de mulheres e de clientes. Mas, acima de tudo, deve ter a capacidade de matar. No fundo, reconhece-se-se tanto pela sua capacidade de gerar como também em igual medida, pela transgressão — quer se trate de prática simbólica ou real do incesto e do matar, da abnegação ritual da carne humana em de capacidade ilimitada de desgerar. Em certos casos, misturando com as suas próprias mãos um ser humano é condição para um ritual de regeneração. Por outro lado, para ser mantido, o poder é capaz de violar a lei fundamental, quer se trate da lei familiar ou da algo relacionado com o acasalamento a preservação — a possibilidade de dispor de vidas humanas, inclusive as dos seus. No entanto, não existe poder sem um lado maldito, um lado censurável, sem lado negro que se torna possível pelo desdobramento, e que se pagará sempre com uma vida humana, a de um inimigo ou, se preferir — o que acontece muitas vezes —, a de um irmão ou de um parente.

Muitas condições, a ação eficaz consiste em fazer metamorfoses e combinações, em sempre mascarando, sempre pronto a reconhecer, a reconhecer a instabilidade no providório a não de sentir ultrapassar os limites, em fazer aquilo que não se dá e a dizer aquilo que não se faz: um dizer várias coisas ao mesmo tempo, contradizendo-se, anulando, em realidade metamorfosando. A metamorfose só é possível porque o ser humano indica-se, referindo-se a qualquer outra coisa, a um outro de mesmo — a capacidade de sair de si, de desdobramento e de esconderia, a ações de mais para si. O poder consiste em estar presente em vários mundos e, em simultâneo, sob diferentes

modalidades. Neste âmbito é como a própria vida. Aquilo que foge da morte e regenera das mortes e do poder. Pois, se esquecida da morte e regenera das mortes é possível adquirir capacidades para se sustentar como a estrutura do absoluto. Assim, entre, no poder e no vivo sem ponto que vem do espectro — a sua parte fantasmal.

Por definição, a figura humana é plástica. O sujeito humano por excelência consegue tornar-se outro, uma nova pessoa. É aquele que, obrigado com a perda, a destruição e, até, o aniquilamento, faz surgir de tal acontecimento uma identidade nova. A figura animal da qual é, em várias medidas, uma pálida silhueta outorga-lhe a sua estrutura simbólica. A figura humana não constitui em si apenas a estrutura de animal mas também o seu oposto*. O poder noturno é aquele que sabe, quando é preciso, levar uma vida animal, abrigar um animal, de preferência carnívoro. A forma ou a figura completa é sempre o esboço de um paradoxo. Passa-se o mesmo com o corpo, sua privilegiada instância de abstração. O corpo vocaciona-se fundamentalmente para a desordem e a discórdia. O corpo e, também, em si um poderio que de boa vontade é reventado com uma máscara. Para, para ser domesticada, o posto da potência noturna deve ser previamente coberto. Isto é, designação, associado ao seu estado de plauso. Nada de humano se deve reconhecer — objecto petrificado da morte, mas cuja característica é incluir os órgãos ainda movidos da vida. O rosto da máscara duplica o rosto de carne e transforma-se numa superfície com a figurativa. A definição última do corpo é esta — rede de imagens e de reflexos heterogêneos, densidade compacta, luzida, osada e sombria, forma

* Cf. Gilles Deleuze, *Princípio da diferença*, Paris, 1991, p. 100.

concreta da desproporção e da deslocação, sempre postas a extrinsecar o real.

O FARRAPO HUMANO

Além, corpo, carne e vida formam um todo indissociável. O corpo só é corpo precisamente porque é potencialmente matéria de carne, comestível. «O soldado acreditava-se como um poste de vimeço caído», narra Sorey Labon Tami¹. E descreve a cena na qual refeição e sacrifício são indistinguíveis: «O Gula Providencial entrou a fure [da garupa do farrapo-pai] e voltou à sua viajada [...] que acabou e comeu com a mesma face ensanguentada antes de se levantar e de arretar ruidosamente. Esta constante passagem: entre o corpo do suplicio, a sua carne, o seu sangue e a vida do repasto afirmam um consideravelmente de uma simples festa. Aqui, trata-se de derramar sangue, abrir feridas, infligir golpes. No entanto, para tranquilizar o poder, não são menos acumulados restos de tempos a tempos². Nesse caso, o sangue é levado em péssima até ao Gula Providencial. «Da verdade ou então como se cria? Comecei em seguida uma desordem sistemática do corpo. «Comecei a talhar com golpes cegos a parte superior do corpo do farrapo-pai, descorremos o tórax, depois as costas, o pescoço, a cabeça, sua bove restava apenas um tufo de cabelo e flutuava no vasto arámpago, formando os pedaços costados uma espécie de tremeira no chão. O Gula Providencial alcança-se com

grandes pontapés à toa, antes de refilmar o tufo de cabelo de sua invisível suspensão: uma da toda a sua força, prevendo que uma arde, despoja com as duas, o tufo enfia-se, levado pelo seu próprio impulso, o Gula Providencial cura de costas, lutou com a vaca contra a vidruga³. »⁴.

O corpo recebe uma nova forma, mas pela destruição das formas precedentes. Abastando-se sem a própria ficção na clonagem do corpo, havia valentes pedaços em vez dos líbios e, era vez das orfãs, dois vestes peribombas de sangue morto, os olhos tinham desquadrado no mesmo enchego do sono, deixando dois raios de luz negra em dois grandes pedaços de sonhos. Perguntava-se como era possível uma vida alienar-se a três destruição, dos quais a própria forma humana se afastava. Mas a vida dos outros é dura. A vida dos outros é obscurada⁵. O Gula come e come ensanguentado, à qual se juntam três, sangue e três doses de uma bebida local. As suas questões são formuladas enquanto vagão. Os instrumentos produtores são atendidos de novo: «O garfo alcança o sono, o doutor volta a dos apertar e depois mingenta-se. Interromo a boca nas costas, inscrevo de a mesma onda de dor⁶.

Mas o que é um farrapo sem o aquilo que foi, não passando agora de uma figura degradada, à beira do abismo, desfigurada, deteriorada, de uma entidade que perdura a sua autenticidade, a integridade? O farrapo humano é aquilo que, apesar de apresentar aqui e acolá uma aparência humana, está tão desfigurado que é, ao mesmo tempo, um desmo e um fim do humano. É o infra-humano. Reduzia-se o farrapo naquilo que sobra dos seus depósitos — a pergunta, o sangue, a respiração, o vento do pinto a virilha.

¹ Sorey Labon Tami, *La Vie et d'onde*, op. cit., p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

os intestinos, os olhos, as pálpebras. Mas o farrapo lacrimeiro não debui de ter vertido. Em si, só sobrim as sete ogeiras. Mas sobei também a palavra, último sopro da humanidade devastada, mas que, sob as portas de morte, recusou ser redunda à um monte de vísceras, a merces de uma morte indistinta: «Eu não quero morrer desta morte!»¹²

Depois de o farrapo proceder à intanção de si, passou para a dissecção: «O farrapo foi logo cortado em dois à altura do umbigo». Depois de ter sido cortado, o corpo revela na sua interioridade cavernosa. Aparecem os intestinos. Depois o olho de si, a boca, e literalmente «dilacerando»¹³. Debaix de a humer corpo enquanto tal ou enquanto unidade intrínseca. A partir de agora há as «partes inferiores» e as «partes superiores». Mas, mesmo cortado em dois, o condenado continua a respirar. Não para de repetir a mesma frase: «Não quero morrer desta morte».

A transformação do corpo em viande, em grande gasto de energia. O assassino deve limpar o suor e descansar. Dar a morte é um ato que cansa, mesmo quando intercalado com praxeias: fumar um cigarro. O que envolve o assassinio e a obtenção da sua vítima em não sacrificar a morte que se lhe oferece e em desajar a qualquer custo contra morte, que ele próprio poderia escapar. O martirizado acusa que o poder lhe dá uma morte à sua escolha: «Ele morria [...] o lábio inferior, uma violenta tábua, encobria-lhe o peito, fazendo revolver os seus olhos fechados pelo arco do rosto. Um instante depois, ele parecia muito calmo, virarse vagarosamente em torno do eixo do corpo suspenso no vazio, considerava com uma leve compunção esta borra de sangue negro que lhe

alcunhava a base»¹⁴. O poder pode dar a morte. Mas é preciso que o martirizado aceite morrer lá. Para morrer da falta, e ainda possível aceitar não apenas o dom da morte, mas também o modo de morrer. O desejo da morte, por oposição ao prolongamento à morte, é desde logo contraditório com os limites da sua vontade. Derr expõem estas duas incongruências de morte: a morte de fogo, a morte, a morte (uma morte com chasqueles), fazer e gozar a morte e preferir, passar do interior da vontade a o dos laços — tornar a morte um momento de evasimento.

O mundo nocturno está dominado por forças antagonistas, empilhadas num conflito total. A cada força opor-se-á sempre outra, que a sua e que a primeira estabeleça. Reconhece-se o poder pela sua capacidade de entrar nas pessoas, de as penetrar, de as possuir, inclui-se o seu corpo e sobornado o seu «duplo». Este pode fixar o poder uma força. É característico da força desalojar e da aquilo que a ela se sujeita, de ganhar o lugar do eu e agir como se fosse a amante de si, o seu corpo e o seu duplo. De tal ponto de vista, a força é sinistra. Antes de mais, a semelhança de uma morte que dominamos e que subjugamos. O poder é espírito de morte, procura morrer a cabeça das suas pessoas — de preferência, de modo a que ignorem tudo que esta a esconder-lhes; tudo que eles veem, e que eles ouvem, o que eles dizem e o que eles fazem.

A priori não há qualquer diferença entre a vontade do poder nocturno e a vontade das mortes. O poder nocturno existe e continua devido a uma série de transições entre os atos, dos quais se sente recependo e que, em contraponto, são transformados em receptíveis da sua

¹² *Id.*, p. 15.

¹³ *Id.*, p. 24.

¹⁴ *Id.*, pp. 12-13.

verdade. Tal verdade consiste, antes de mais, em saber quem é o seu inimigo. A sua divisa é reconhecer o seu inimigo e vencer o seu inimigo, e isso faz o seu rival se transformar em terrível força mítica. Para isso, o poder nocturno dá consistentemente de comer aos espíritos dos mortos, verdadeiros clar-valides que não se encontram com um pedacinho de alimento mas saem sacos de comida e caso. Deste ponto de vista o poder nocturno é uma força habitada pelo espírito do morto. Entretanto, ao mesmo tempo, torna-se amante do espírito do defunto que o possui e com o qual faz seu pacto.

A questão do pacto com os mortos, da apropriação de um morto em vida, do espírito do outro mundo e, em larga medida, central na história da encarnação da raça e do capitalismo. O mundo do tráfego de escravos é substituído ao mundo da caça, da captura, da colheita, da compra e venda. É o mundo do comércio bruto. O capitalismo social é o equivalente a uma vasta necrópole. Ascerne no tráfego dos mortos e das coisas brutas na: tocar a convocar a morte exige que as disposições dos restos do de relíquias do corpo daqueles que matamos, capturando o seu espírito. Este processo de captura e de subvertendo dos espíritos e dos sonhos daqueles que foram mortos constitui, na verdade, o trabalho do poder nocturno. Para só há poder nocturno se o objecto é o espírito do morto que está na incógnita do objecto treceva tudo alvo de uma apropriação em boa e divida forma. Tal objecto tanto podem ser pedacinhos de crânio, a falange do dedão, determinando assim do seu esqueleto. Mas, de maneira geral, as cinzas do morto devem amassar-se com pedacos de madeira, cacos de fôrças, pimentes, pedras, restos de animais. O espírito do morto deve apoderar-se destes objectos amalgamados, isto é, deve viver nestes objectos para cumprir o pacto e para poder acessar as forças invisíveis.

DO ESCRAVO E DO FANTASMA

Volvemo nos agora para Anne Tarrance, *The Peim Wite Drivard e My Laj in the Dark of Ghent*¹⁶ — duas histórias primitivistas que abordam a figura do fantasma¹⁷ e a semelhança das sombras do mal e do indivíduo. Podemos dizer que é da natureza das sombras a do self que liga o sujeito ou a pessoa humana a sua própria imagem ou ao seu duplo. A pessoa que se identificou com a sua sombra e ao a sua o seu self ou vai sempre transformar-se. Projecta-se ao longo de uma tridimensional linha fútil. O eu une-se à sua imagem como a uma silhueta, traça relação permanente sobressa da pessoa com o mundo dos reflexos. Localizada na periferia da eficácia simbólica, a parte de sombra é dominada ao longo do mundo visível. Entre várias propriedades que formam o que se chama a parte de sombra, duas merecem ser mencionadas. A primeira é o poder igual duplo de aqueles que vivem a morte de morrer, fazer repensar à origem, fazer surgir o espírito do morto e, ali, a sua sombra. A segunda é o poder, que a parte de sombra dispõe, de vir de si e de se ver enquanto espantado, assustado à presença que é a sua vida, incluindo acontecimentos como a sua morte e o seu funeral. O linkado existe ao espectralizado do seu próprio desdobramento, adquirindo, na transição, a capacidade de se separar de si e de se objectivar ao subjectivamente. Há uma igualdade consistente do facto de que aquele que vê para si da morte e da contin

¹⁶ Anne Tarrance, *The Peim Wite Drivard and My Laj in the Dark of Ghent*, London: Peim Wite, 1978. Livro de história primitivista/indianista sobre o tempo do tempo. Se encontra em forma de página por data do século. Todas as indagações são feitas. *Scott: Sites of Power from The Peim Wite Drivard* (Londres: Peim Wite, 1978) e *My Laj in the Dark of Ghent* (Londres: Peim Wite, 1978).

¹⁷ No original, sempre aquele que repensa a vida, sempre fantasmas de um morto (197).

do dia mais não é do que o seu eu — mas tem a dualidade de seu reflexo.

Quarta ao poder autônomo do reflexo, ele dorme e a deus comia. Primeiro, é possibilidade de o reflexo escapar aos constrangimentos que restringem a realidade ao nível sendo o reflexo um duplo fugaz, que nunca mais devolve, é impossível tocá-lo. Depois, apenas esse divórcio entre o eu e o seu, este nãmo entre o tocar e o intocável, a dualidade entre aquilo que reflecte e o reflectido não a base do poder autônomo do reflexo, entidade intangível mas visível — o negativo que a o fôssio entre o eu e a sua sombra. Fica o brilho. Mas é certo que não existe reflexo sem uma certa mancha de lanqar e luz entre a sombra, e vice versa. Sem este jogo, não há sem surgimento sem aparência. Em larga medida, só o espelho permite abrir o retângulo da vida. Uma vez aberta o retângulo, a pessoa invadida pode finalmente ver, como se tudo estivesse de avesso, o fundo do mundo, a outra face da vida. Pode, por fim, se ao encontro da face solar de sombras — poder real e em última instância.

Outra propriedade do espelho é a sua capacidade de aumentar. Este poder nasce da inquietante mobilidade da entidade que parece não inserir em nenhuma tarana imediata. Que terreno ou geografia a carrega, pois? Da parte de Salazar Melchior Bonnet, a resposta fala de espelho na tradição ocidental: «O espelho está simultaneamente al e alguns, captado numa obliquidade e numa profunda ambiguidade perturbadora, a uma distância interna vê-se num espelho, ou esolbor a imagem parece surgir por detrás da tela material, de maneira a que aquilo que oha pode penetrar a si mesmo se vê a própria superfície ou se vê através dela». E acrescenta: «O reflexo faz surgir para lá do espelho a sensação de um mundo dentro material e conhecida a-solhar para uma transição des

aparencia»²⁵. Ora, por outros países no atrevenir a aparência não é apenas ultrapassar a visão entre o olhar e o tocado. É também correr o risco de uma automaten da prisão em relação à corporalidade, acompanhando a expressão do corpo a inquietante possibilidade de emancipação do duplo fictício que adquire, ao fazer isto, uma vida para si — uma vida emqre ao sombrio trabalho da sombra a magia, o sendo e a desbreviação, o desejo, a vontade e a loucura maciente característicos de qualquer relação da si consigo mesmo. Por fim, existe capacidade de fantasia e de imaginação. Como sublinha de explicar, qualquer jogo de sombras acontece no enqre de um fôssio entre o sujeito e a sua representação, um espaço de ambramento e de dissimulação entre o sujeito e o seu duplo fictício, reflectido pela sombra. Há a possibilidade da o sujeito e o seu reflexo estarem subpostos, mas a duplicação não poderá ser plana. Dismidilhaça e duplicidade são, portanto, parte integrante das qualidades concenada do poder nocturno e do modo como ele se relaciona com a vida e com o ser vivo.

Que terreno o espelho ocupa da escola de Tarsela O que vemos? O espectáculo de um mundo em movimento, em constante renascer, com curvas e contramovimentos, piques e rugas, paisagem, figura, história, cores, obscuras aspectos visuais, sons e residos, e alguns mundos imaginários. Mas, sobretudo, um mundo habitado por coisas que parecem por aquilo que não são e que, por vezes, acabam por ser de facto tomadas por aquilo que pretendem ser, quando, na realidade, não o são de todo. Mas do que um espaço geográfico, o domínio adocinçado pertence simultaneamente ao campo físico e ao campo

²⁵ Salazar Melchior Bonnet, *Historia do espelho* (Paris, 1994), pp. 107-111.

visual, e das visões e das imagens, das criaturas estranhas, das alucinações delirantes, de mistérios supercondensados — em essência permanente com aqueles que se estreitam, amam, se desentendem, se gozam, são relaxados, se perdem no seu próprio movimento. Talvez seja esta a razão pela qual escapa à simulação e à geometria. Entretanto, escreve Anne Tatuola, *outras* imagens, incluindo a morte, todas estavam situadas no centro do olho. As nossas próprias imagens, como nos foi dado a ver nestes lugares, eram, assim que fossemos, feitas à nossa semelhança a girarem em torno de dentro. Surpreendemo-nos ao encontrarmos todas estas imagens em tais lugares. [...] Perguntámos à Mãe Piel o que ela fazia com todas essas imagens. Respondeu que serviam para a lembrança; para conhecer todos aqueles que ela ajudara a escapar as suas dificuldades e incertezas³.

É também um mundo que se sente a que se enova no instante, na existência, no acidente, uma (in)estável suspensão, o permanente estado de alerta, a tentação da generalização. Penetra-se no do mundo da alucinação, isto é, no mundo que está no limbo da vida, por suas brechas. O domínio da alucinação e seu palco onde se desparam permanentemente acontecimentos que não parecem ser suficientemente úteis para chegar a fazer história. A vida descelebra-se como um espectáculo onde o passado se encontra no futuro, e o futuro, num presente indefinido. A única vida possível está incluída e excluída — o nome das cabeças são corpos de corpos sem cabeças, solidões mortos que se *acostumam* e a que se submetem as cabeças que tinham sido cortadas por outros. Era uma operação de substituição e perigosa, sobretudo quando, na consequência de um erro, a cabeça de uma visão

sobrenatural aparece no lugar da cabeça de outra pessoa (isso, assim que fique) com a esta cabeça que, não só selava um charco promissora, mas emitia, dia e noite, toda a espécie de ruídos. Quer eu estivesse ou não a falar, esta cabeça profetizava palavras que não eram minhas. Ela denunciava todos os meus segredos que se estavam das meus planos de estudo para uma outra cidade ou de uma desaja da reavocar o caminho para a minha cidade natal⁴. No tempo do corpo, continuando e mesmo sem justificar o orgão de qualquer outro, uma prótese que fala, mas de uma maneira que faz girar o corpo em espiral, ao visível, criando assim a desordem e abalando a nossa noção de segredo e de intimidade. A conjugação de um corpo propriamente dito a de uma cabeça que pertence a outra pessoa faz com que o sujeito possua uma palavra sem qualquer controle.

Raguardando pela dentro, somos projectados num herbáceo morcedo, numa ovalidade cujo centro está por todo o lado e mais alguma e onde cada acontecimento engendrará outros. Os acontecimentos não têm necessariamente origem identificável. Alguns são puros sem branças — talas. Outros surgem de modo imprevisível, sem causa aparente. Alguns são corpeos, mas sem um fim, necessariamente. Outros, ainda, não interrompidos alterados, a não recorrer-se, mesmo mais tarde, nestros lugares e circunstâncias, de acordo com outras necessidades, não necessariamente segundo as mesmas condições ou os mesmos actores, mas numa desilusão indefinida de perfil e de figuras impensáveis e outros acontecimentos tão complicados que nesto sempre revivem.

O poder nocturno cruza a sua praia por toda a noite, cerca-a e aperta-o, chegando a fazer-lhe e a sofrer-lhe. A sua

³ Anne Tatuola, op. cit., pp. 107-108.

⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

violência é, antes de mais, de ordem psicoacústica: meus corpos cortados em todas as direções, formados inconspicuos pela mudança ou pela ausência de silêncios que daí resulta, corpos entapados, pedras perdidos, desagorados, diásporos, pedaços de pele e chagas, a abolição do todo, o desmembramento generalizado. Exata uma segunda ordem de violência abocanatória que decorre da sua fidelidade. Efectivamente, o corpo nocturno flutua no gozo numa de uma multiplicidade de espécies vivas: abelhas, minhotos, serpentes, corongos, escorpiões, moscas. Dele emana um odor pestilento que é inconspicuoamente ofendido por encerramentos, urina, urgue, em suma, deprecios das prais que o poder alucinatório não ousa de esquecer. O poder fantasmal também opera por captores. A natureza mais vulgar é a captura física. Contudo supõe-nos em sua a amoldar o sujeito como em endoado, ao o redutir à invisibilidade, fi-lo passível, espectador da sua raptores. Outros modos de captores passam pela conjunção de luz, cujo poder e cuja greva cercam os objectos, apagam-nos, recitam-nos e mergulham o sujeito num estado quase abocanatório. «Como ele apertou o fluto de luz dourada para o meu corpo e como eu me olhava, penso que me havia transformado em ouro, de tal modo a humanidade civiliza no meu corpo. Decidi então dirigi-me a ele, por causa desta luz dourada. Men como avançava sobre ele, o abito-ano fantasma acordou a sua luz acobreada e apertou-a, por sua vez, ao meu corpo [...] O meu corpo tornou-se tão luminoso que eu escapei de sua toca. Como preferia a luz acobreada à luz dourada e como me pui a sua frente, fui impedido por uma luz prateada que, instantaneamente, começou a inundar-me o corpo. Esta luz prateada era

branca como a neve e trespassou-me o corpo de uma porta à porta. Nomes dias, conheci o número de casas do meu corpo. Mas logo que me pui a contri-los, estes três fantasmas apertaram-me três vezes ao mesmo tempo, de tal modo que não podia andar nem para trás nem para o frente. Consequi, também, a andar à volta como uma roda, no próprio momento em que fazia a experiência de todas estas luzes como uma luz e só uma»⁴⁷.

A luz reflecte o seu brilho e o seu poder soberano sobre o corpo, transformado em tais circunstâncias, num fluto luminoso e numa matéria porosa e translúcida. Este acto de tocar o corpo fluto tem por consequência a suspensão das suas brechas motórias e de presença e o somnar da sua estrutura osse. A luz também faz emergir formas novas. Combinando, de maneira inaudita, com o esplendor, ela toca as outras ordens de realidade. Caves e esplendor não trabalham nem apenas o sujeito. Elas mergulham num um turbilhão quase infernal. Torna-se um torpedeiro o levagado de potências antagonistas que o dividem, a ponto de dar greva de terror. Outros modos de captores provém do hipotético e do encarnamento. É o caso do caso acompanhado com percamto. Alguns também ressona como se fossem vícios ao mesmo tempo. O mesmo se passa com algumas vozes e algumas danças, que não captores de arrastar consigo as testemunhas das suas grevas, inclusive os espíritos das montes. Ainda para mais, o também, o canto e a dança são realidades entediadas vivas, com um poder contagiar e irresistível. Justas, estas três equidades produzem uma concacinação da zona, ritmos e grevas, criam um sermão de espectros, precipitando, pelo menos, o regresso dos mortos. Sons, ritmos e grevas multiplicam-se labirintamente, segundo o princípio

⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 39-40.

da demonstração. Normadamente os atos, pelo seu singular desvelar e o seu encobrirmento um aos outros, têm uma capacidade de envolvimento que os torna a si mesmos alheios. Mas eles também o podem vencer, ou até de resuscitar e pôr de pé. O por de pé é da qualidade subvertido pelo ritmo ao qual se associa o gesto. Ritmo e gestos existem em grande número. Vidas subitamente passíveis do calibragem da morte e do ritmo são momentaneamente acompanhadas pelo som, pelo ritmo e pela dança. No ato de dançar, isto provisoriamente perde a liberdade daquilo que se mostra. Abandonam os gestos habituais. Libertam-se, por assim dizer, dos seus corpos para muitos enfrentarem as figuras mal encaixadas, prolongando assim, através de uma pluralidade de linhas sustentadas, a criação do mundo: «Quando o Tambor começa a tocar, todos aqueles que há centenas de anos antes estavam mortos levantam-se e vêm testemunhar o tambor e tocar novamente e quando o Canto começa a cantar, todos os animais domesticos desta nova cidade, os animais selvagens e as serpentes são pessoalmente ver o canto e quando a Dança começa a dançar, todos os elementos do ar, os espíritos, as criaturas da montanha e as criaturas dos rios vêm a cidade para ver a quem está a dançar. Quando estes três se unem ao mesmo tempo, todos os que ali estão, todos os que se haviam levado das suas sepulchras, as águias, as serpentes, os espíritos e outras criaturas têm nome daqueles parias, com estes três, e foi, assim, que se apercebi de que as serpentes dançavam melhor que os humanos e que outras criaturas»²².

Toda a criação aperfeiçoada no corpo sob a terra, nos rios, nas montanhas, no mundo animal e vegetal e da repente libertada, e nenhuma de estas entidades deixa

de ser equivalentes e referentes identificáveis. Pelo contrário, deixam de ser referentes do que quer que seja. Não passam da sua própria totalidade originária para palco onde o criminal de morte, o aguilão da dança, o eclipse do tambor e o ritual da renascença se dançavam numa ambivalência e numa dispersão geral de todos os colares imagináveis, subitamente entregues ao abstrato Sequência telúrica, efectivamente, na qual quase toda a terra é arrastada ao sono.

Pis também o ruído. A violência abstraccionista passa por uma arte de fazer ruído que resiste, quase sempre, para específicas operações de controle e de vigilância. Um ruído chama outro, que, por sua vez, desencadeará um movimento louco. Demandado ruído pode levar à morte. A violência abstraccionista tem uma natureza caprichosa. Neste caso, o capricho não consiste unicamente no exercício da arbitrariedade. Leva a duas distintas possibilidades. A primeira consiste em ir de mãos dadas com a segunda e consiste em virar todo do avesso, em associar umas coisas a outras que um nada se apresentarem necessariamente entre. Trata-se de pôr a identidade de cada coisa em várias identidades sem ligação directa com a originária. A violência abstraccionista basta-se, deste ponto de vista, na criação de quaisquer singularidades essenciais. Isto acontece quando, na presença dos seus hóspedes, o morto começa a transformar o cadáver em criatura de diversas espécies. Primeiro, transforma-o num humano. É aí que começa a subir as árvores de frutos e a colher frutos para eles. Pouco depois, é transformado em leão, depois em cavalo, depois, em camelo, depois, numa vaca e num asno ornamentado com ornatos. Por fim, volta à sua forma inicial.²³

²² DML, pp. 164-165.

²³ *Ibid.*, p. 16.

Neste mundo, o indivíduo surge não como uma entidade definitivamente criada, mas como um sujeito de trabalho. O próprio trabalho é uma actividade permanente. A própria vida desenvolve-se como um fluxo. O sujeito da vida é um sujeito de trabalho. Neste trabalho para a vida não estabeleço vários registos de apoio. Um deles consiste em armadilhar o portador do perigo ou da morte. O trabalho para a vida consiste portanto em capturar a morte e em metê-la por entre coisas. A captura exige o recurso à subterfuge. O actor eficaz é aquele que, não conseguindo matar ao primeiro golpe, se revêto a mais villos. Depois de ter posturado a armadilha, deve atacar o inimigo, dando prova da inteligência e da astúcia. O objectivo é, sempre, mortificá-lo, mandando o seu corpo nas pedras. No centro do trabalho para a vida encontra-se, seguramente, o corpo, esta última matéria à qual depois se ligam várias propriedades, um número, um algoritmo.

O corpo propunha-se não não pensar, no entanto, nem sendo intrínseco. Por outras palavras, no drama da vida, o corpo, em si, não significa. É um subterfuge: ou não, ainda, um conjunto de processos que, em si, não têm qualquer sentido inerente. A vida, a motricidade, a unicidade, a raça não têm qualquer significação primordial. Assim, existe sempre uma parte da realidade em qualquer corporeidade. O trabalho para a vida consiste precisamente em retirar que o corpo-causa na constituição absoluta, consiste em existir que seja por exemplo um simples objecto. Mas somente um modo da vida permite evitar isso, o estilo de vida ambíguo, uma maneira de jogar ao corpo no mundo e de desengendrar uma comédia para si e para os outros. Ou seja, o corpo é uma realidade autónoma, um conjunto de órgãos com funções

específicas. A este respeito, não tem nenhuma singularidade que nos leve a declarar, da uma vez por todas e em absoluto, espouse o meu corpo. É certo que ele me pertence, mas esta pertença não é, no entanto, absoluta, posse, com efeito, alugar partes do meu corpo a outros.

A especificidade de se dissociar do seu próprio corpo é assim o prelúdio de qualquer trabalho para a vida. Como a esta operação, o sujeito pode, se preciso for, enfrentar a sua vida com fragmentos empilhados. Pode contrariar a sua existência, desengendrar-se dos seus de escavatori, participar na festa dos demónios, ainda, sob a máscara de um touro, sugar vengas. Na verdade, aquele que a determinando momento se dissocia de parte do seu corpo pode, sem outro, recuperá-la, assim que o acto de troca tiver acabado. Isso não significa que haja partes do corpo que são uma espécie de excrescência e que possam ser desprezadas. Significa apenas que não temos necessidade da ter conosco todas as partes do próprio corpo no mesmo momento. Dito isto, a virtude principal do corpo não reside no espietismo simbólico do qual ele se usa o far. Não reside na sua constituição e enquanto uma privacidade de expressão do sentido. Ainda nas potencialidades dos seus órgãos reunidos em conjunto ou separadamente, na recombinação dos seus fragmentos, no alugar e no restituição mediante um preço. Mas do que a ambivalência simbólica, ainda portanto, a parte da instrumentalização que precisamos de manter presente. O corpo está vivo, na medida em que os seus órgãos se exprimam e funcionem. É esta expressão de órgãos a sua maleabilidade e o seu poder mais ou menos autónomo que fazem com que se haja corpo fantasmático. O sentido do corpo está então mesmo ligado a estas funções no mundo e a este poder alcançatório.

Mas um corpo consegue morrer-se. Um corpo é feito para se morrer, para se dissolver. Poderá ser tirado em, dissolva-

-se de um lugar para o outro. A viagem enquanto tal pode não ter um destino preciso: poderá também extrair-se e sair-se a vontade. Nada haver etapas previamente fixadas. O caminho nem sempre condiz ao lugar desejado. O que é importante não é, assim, o destino, mas aquilo que se atreve ao longo do percurso, a vertiginosidade das quinas e das curvas e, sobretudo, a parte de inesperado, o que acontece quando ninguém estava a espera. Trata-se portanto de pensar atrevido ao próprio caminho e aos itinerários mais do que ao destino. Daí a importância da estrada.

A outra capacidade requerida no trabalho para a vida é a capacidade de metamorfose. O sujeito pode metamorfosear-se em quaisquer circunstâncias. Por exemplo, em situações de conflito e de adversidade. O acto, por essência, de metamorfose consiste em sair continuamente de si, em ir para lá de si, em situar-se à frente do outro, num movimento arguente, corajoso, e num maleverilhante quanto a possibilidade de regresso a si não estar garantida. Nesta condição, onde a existência é indissociável de posesões reais, só é possível viver a identidade no modo-fuga, pois, não se levar à frente de si é, inevitavelmente, correr o risco de ser morto. A permanência num ser particular apenas pode ser provisória. É preciso saber deixar este ser temporário, dissimulá-lo, repeli-lo, dissolvê-lo, cobri-lo, incorporar o sacrifício na disputa, na vertigem e na circularidade. Existem saberes curvo-retróscos de vida, no decorrer dos quais, apesar da sua inevitável ausência de vida, o ser vivo é condenado a integrar não a sua figura individual e singular, mas a identidade de um morto. Este morto contém especificamente praxes que sabem de decifrar: no misto pessoal, o corpo de seu falecido pai. Devida então carregar-me à cabeça [...] Quando chego à cidade, todos os fantasmas da cidade querem

saber o que um aquele pai que ele trama, fazendo-o sair tanto [...] Ele responde que se trata do corpo do seu falecido pai [...] ao que os fantasmas da cidade responderam num coro de alegria e seguiram no seu caso dele. [...] Chegamos à sua casa, a toda a sua família [...] penso que tinha efectivamente o corpo do seu pai falecido. Faziam o sacrifício na cerimónia devida. [...] Depois disso pedimos a um fantasma, carpinteiro de profissão, para fabricar um robusto caixão. Tivemos o fio de uma hora. Ovi falar da raiz do nome momento, porque que tentavam exteriorizar uma voz. Procuri então dizer-lhes que eu não em nada o pai morto, mas não conseguia falar. [...] Foi, então, que eles me puseram no caixão, assim que o carpinteiro, depois de acabar o seu trabalho, o levou. Metaram lá o pai morto e os corpos e fecharam no [...] Em suposto abandonar-me de escorpiões na passagem para o outro mundo. De seguida enverei um rímulo antes da poltrona a sepulturas-mas?.

O pai em morto e não-dito, a priori, nenhuma réplica rigorosa. Este vazio, criado pela ausência do vertigo fundamental que é o corpo do morto é vivido como um mesmo humo no real. O vertigo do corpo morto e, de facto, essencial para compor o significado da sua morte. Sem ele, o morto e a sua morte ficam inertes na sua estrutura de flego. Foi é o corpo que condiz ao real da morte uma obscura autoridade. A morte não deste vertigo de lugar à possibilidade, para o sujeito vivo, de ser o testemunho do seu próprio centro. Para atingir este estado terá sido arrastado à sua própria escasse e capturado no imaginário de um outro. Por mais que proteste, nada poderá ser feito. Será tomado por outro, de quem deve utilizar, apesar dele, a história e, designadamente, o fim,

9. *Ibid.*, pp. 90-91

mesmo que não dalem de posturar quanto à sua singularidade. O inextinguível processo prossegue até se concluir na sepultura. O sujeito encansa-se, a bem ou a mal, entregue a si própria. Não é apertado numa qualquer ubiquidade. A morte aparece numa espécie de tela material que vai abalar a própria identidade do vivente que nos aproximamos a interior e a fundir nossa identidade que não é a sua. Devido a um giro perverso, o morto é abjectivo pela superfície de um ser vivo, numa forma nada fantasmática, mas palpável, ainda que opaca, verdadeiramente material.

O morto acende no instante de signo verdade pelo corpo de outro, numa coisa estruturalmente trágica que faz cada um dos protagonistas mergulhar na irreversibilidade de uma aparência constantemente reforçada e de um espelhamento emblemático de identidades. Deveras, o objecto (o cadáver) e o seu reflexo (o sujeito vivo) sobre põem-se. O sujeito vivo bem pode negar que não está morto, mas já não se percebe. Agora a sua assunção é estar em lugar de. Com uma sugestiva vertiginosa e um poder de abstracção, o demónio impavido do morto espede-se efectivamente dele. Ainda que o corpo do falecido não seja, tanto trancamente, o mesmo que o corpo daquele por quem, ventos à sua vontade, se faz para, para o morto, e desaparecido encontra-se agora simultaneamente em dois lugares, apesar de não ser o mesmo nos dois lugares. O sujeito vivo é predisposto à aspiração ao-se-a-tornado-outro, contentando a ser o mesmo. Não porque se tenha dividido. Não possui nenhum, mas mesmo nenhum, dos atributos daquele cuja pessoa ele deve retrair-se. Tudo se desmorina, na verdade, no seno das aparências. Em larga medida, tanto o morto como o vivo perdem quaisquer propriedades da sua morte e da sua vida. Então, agora, apesar disso, unidos a entidades compo-

ram que fazem de cada um deles um fundo primitivo e indiferenciado. Por uma estranha designação o signifi-
cante é destruído, mas é e consentido pelo significado, e vice-versa. Nenhum pode ser estraido do outro, a reciprocamente.

Por fim, a carga. Neste caso, também, muitas vezes vestros a sua vontade. «[fale] suplico-vos para o ajudar nos a carregar o seu fardo. [...] Não subam o que havia no saco, que, por mal, estava cheio. Deu-lhes a entender que não podíamos de maneira nenhuma desrespeitar nem do fardo a sua de chegar-se à cidade. Não nos deixava tanta a peso da carga, o que não nos permitia subir as estradas acima das nossas capacidades. [...] Quando, por fim, veio a ajuda de uma mulher, coloquei o peso à cabeça, tive a sensação de ser um corpo morto de um homem. Era muito pesado, mas podia carregar-lo facilmente. [...] No entanto, estivemos longe de subir aquilo que levamos. De facto, tratava-se do corpo do príncipe da cidade onde estacionamos. O príncipe tinha sido morto, por erro, numa guerra, pelo nosso companheiro de circunstâncias, que andava agora à procura de alguém que o substituisse enquanto culpado. [...] De manhã cedo, o rei ordenou que nos vestíssemos com as melhores roupas, nos pusessemos a cavalo e nos pusessemos na cidade durante sete dias, a fim de podermos destruir da nossa última vida neste mundo. Ao fim dos sete dias o rei ordenou-nos, retirando-nos a nós, a morte do seu filho»¹¹.

Está em funcionamento a mesma relação de estranha quiescente entre o morto e o vivo, com a simples excepção de que o vivo deve carregar os restos do morto, embora não sendo de modo algum o seu assassino. O mito da morte e da responsabilidade é trapejo pelo fardo. O por-

¹¹ 1961, p. 174.

talvez de ter sido obrigado a incorporar a forma, mas não a matéria, do sustento. Tudo isto acontece no meio de constantes, onde as diferenças vividas se ligam, não de acordo com o caso, mas com a duração. Cada experiência vivida²⁰ consiste, antes de mais, num aglomerado de elementos heterogêneos, ao qual somente a forma temporária, apesar de cambiante, dá continuidade. Assim, a vida é apenas uma soma de instantes e de durações quase paralelas, havendo, portanto, uma ausência de unidade gnomônica. De qualquer modo, estas continuações de uma experiência vivida a outra, de um instante a outro. Qualquer estrutura da existência é tal que, para viver, é preciso fugir constantemente a permanência, por esta é perigosa de permanência, tornando-se volúvel²¹. Pelo contrário, a instabilidade, a interrupção e a mobilidade oferecem possibilidades de fuga e de escape.

Mas a fuga e o escape ocorrem, também eles, perigosos. Este estado quase a agarrar-me e a não me aproximar-me da minha cabeça. Eu sinto que apóio o juízo (intuição) que ele construiu escondido, que descobri antes de deixar a sua casa. Servi-me dele e, de súbito, fui transformado em um com o outro na cabeça, no lugar do cavalo. Infelizmente, antes de o utilizar, esqueci-me de que não iria recuperá-lo diretamente a minha forma usual de pessoa humana [...]. Transformado em vici, tornei-me mais potente e diuturno a ocorrer mais depressa que ele. Mas ele não deserta e persegue-me, ferocemente, até que se cansa. Precisamente no momento em que ele me deixou sozinho, encontrei-me frente ao mesmo leão que andava por ali, a procura de uma presa. O leão começou a perseguir-me. Corri cerca de duas milhas e dei comigo nas mãos de pastores que me cercavam, pensando ter

descoberto uma das suas várias perdas há anos. Assustado com os barulhos dos pastores, o leão deu meia volta. Foi aí que os pastores me passaram ao pé das outras vacas que tinham a pensar e eu era incapaz de me transformar e de recuperar a minha forma humana²².

Concluamos. Em primeiro lugar, no paradigma fan-tasmal, não existe reversibilidade e nem irreversibilidade do tempo. O que conta é o desenrolar da experiência. As coisas e os acontecimentos envolvem-se uns aos outros. Se as histórias e os acontecimentos têm um princípio, não precisam necessariamente de um fim, pois assim o dizem. Podemos, certamente, ser interrompidos. Mas esta história ou um acontecimento não capazes de prometer aquilo esta história ou mais outro acontecimento, assim que haja necessariamente um movimento entre ambos. Os conflitos e as lutas podem ser retomados no ponto em que ficaram suspensos. Pode-se também retomar, ou ainda voltar-se a novos começos, sem que se sinta falta de continuidade, ainda que a ordem das histórias e dos acontecimentos antigos não sempre no presente. Além o mesmo acontecimento pode ter dois conceitos distintos. Ao longo deste processo, pensa-se constantemente das fases de desperdício as fases de esquecimento da vida e do agente. Por conseguinte, tudo funciona segundo o princípio do inacabado. Dito isto, a relação entre o presente, o passado e o futuro não é nem da ordem da continuidade nem da ordem da genealogia, mas da do encadeamento de séries temporais praticamente dissociadas, ligadas umas às outras por uma multiplicidade de fios tenues.

Em segundo lugar, agir como sujeito, num contexto marcado pela violência fantasmal, significa ter, em qual-

²⁰ No original: *vécu* (N.D.).

²² *Ibid.*, p. 11.

quer circularizá-las, se capacidade de introduzir as fragmentações em fragmentações sempre novas²⁴. No campo fantasmal, só poderia haver um sujeito esquizofrênico. O esquizofrênico, dizem Gilles Deleuze e Félix Guattari, passa de um código ao outro, bloqueia todos os códigos, nunca desliza sobre eles, conforme as quantidades que lhe são postas, não dando nunca duas vezes seguidas a mesma experiência, não invocando nunca a mesma genealogia, não registrando nunca do mesmo modo o mesmo acontecimento, e, acostando até, quando lhe impõem e não está irritado, o banal código edipiano, prende a necessidade de com todas as disposições de cuja mecânica se encarrega esse código²⁵. Nessas condições, onde, segundo uma expressão nietzschiana, nada se divide, mas em si mesmo, e onde o mesmo ser, compreendendo a diferença de identidade, está em toda a parte, criando-se em circuitos, a todos os níveis, a todos os momentos de se manter vivo e viver em zigzagagem.

Em terceiro lugar, enquanto sujeito fantasmal, o sujeito não tem nem forma única nem contendo nada definido. A forma e o conteúdo mudam constantemente, segundo os acontecimentos da vida. Mas a fixação da existência só acontece se o sujeito se apoiar numa observação de lembranças e de imagens com as de terem sido fixadas definitivamente. Ele apoia-se nisso no próprio momento em que as transgrediu, as esquece e as situa na dependência de algo fora de si. O trabalho para a vida consiste, por conseguinte, em afastar-se sempre da lembrança no próprio momento da lembrança, na qual nos apoiamos para registrar as viagens da vida. Sendo

difícil cobrir a vida, o sujeito fantasmal deve sempre escapar de si mesmo e deixar-se levar pelo fluxo de tempo e dos acidentes. Fugiu-se no momento de uma cadeia de efeitos por vezes calculados, mas que nunca se materializam nos termos previamente previstos. É, portanto, neste interperdo e nesta absoluta instabilidade que ele se cria e se inventa.

Talvez por isso a meio da noite, o sujeito pode deixar-se levar pelo canto da madrugada, muitas vezes enterrado nos esquecimentos da magia, impedido, assim, de dar à existência um sistema de enlaços e de atenuidade. Paralisa, fixa pelo tabaco, aquilo que suprime, sobretudo, tudo o que a natureza e horizonte do sujeito, projetando-o desde logo no infinito mar de luz que torna possível esquecer a tristezas. «Ele meira na minha boca os cachimbos flamejantes, de quase seis pés de comprimento. O cachimbo podia ser, de seis a sete, a sua torreada de tabaco. Depois designou um fantasma esta função em emboscada: o cachimbo, sempre que fosse preciso. Mal acordou o cachimbo, todos os fantasmas começaram a dançar em grupinhos a minha volta. Cantaram, batiam palmas, fizeram soar os sinos. O ruído do tambor por um dos tocadores [...] era tal que todas deviam pular de contentes. De cada vez que o fumo do cachimbo veio da minha boca [...] todos desataram a rir às gargalhadas — um riso tão estridente que qualquer pessoa podia ouvi-lo claramente a dois milhas de distância. E de cada vez que o tabaco estava quase a acabar, o fantasma encarregado de reabastecer o cachimbo aproximava-se e enchê-lo de tabaco fresco [...]. Não há nada de singularmente paradoxal a fumar o cachimbo, ligar o tabaco sob o efeito do fumo do tabaco, como se tivesse acabado de tomar um longo fumo [...]. Foi então que, enquanto todos se riam às gargalhadas, comecei a cantar coisas

²⁴ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Edipo, Capitalismo e Esquizofrenia*, Rio de Janeiro: Bazar, 1994, tradução de Jairo Moreno Varela e Manoel Maria Cavalcini, p. 11.

²⁵ *Ibid.*, p. 10.

da minha terra. Entre eles, a tristeza não me impedi-
do de os cantar desde que entrei no mundo das lanças-
mas. Os fantasmas, nel'os entraram estes ritmos, começaram
a dançar [...]»¹⁰.

¹⁰ *Arquivo Temorá*, IV, 17, pp. 79-75.

6.

Clinica do sujeito

Tudo começa portanto por um acto de identificação: «Eu
sou um negro». O acto de identificação constitui a resposta
a uma pergunta que se faz: «Quem sou eu, portanto?»;
ou que nós é feita: «Quem são vocês?». No segundo caso,
trata-se de uma resposta a uma introdução. Trata-se, em
ambos os casos, de revelar a sua identidade, de a tornar
pública. Mas revelar a sua identidade é também reconhece-
re (auto-reconhecimento), é saber quem se é e dizê-lo
ou, melhor, proclamá-lo, ou também dizê-lo a si mesmo.
O acto de identificação é igualmente uma afirmação de
existência, «Eu sou» significa desde logo, eu existe.

O SENHOR E O SEU NEGRO

Mas o que é então um «negro», este ser, do qual se diz
que eu sou a rapariga?

«Negro» é, antes de mais, uma palavra. Uma palavra
remete sempre para qualquer coisa. Mas a palavra tem
também uma estrutura e densidade próprias. Uma pala-
vra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele
a quem a endereçada ou que a ouve. Quanto mais densa

dação e expressão tem, mais a palavra provoca uma sensação, um sentimento a sob um ressonamento a quem se destina. Tais são palavras que angustiam. A capacidade de as palavras fazerem faz parte do seu próprio peso. «Negro» é suposto ser, e sobretudo não, um nome. Apertadamente, cada nome carrega um destino, uma condição para os matos genéticos. «Negro» é portanto o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originariamente, tendo-me nome pela posição que ocupo no mundo. Aquela que está marcada com o nome «Negro» não se deixa enganar por esta poeviência externa.

Também não se deixa enganar quando se trata de experimentar o seu poder de falsificação. Desta posição de vista, seria «negro» aquela que não pode abrir o Outro frente a si. É «negro» aquele que, encerrado se põe de uma parede sem porta, sem, no entanto, que tudo acabou por se abrir. Implica quando hui, e também implora para lhe abrirem uma porta que não existe. Imita também por acomodar-se a uma realidade e por se reconhecer no destino que se enluta com este nome. Sendo um nome feito para ser carregado, durante uma das lés que, na origem, não existem. Tal como a palavra, o nome só existe se for percebido e assumido por aquele que o torna porta. Ou ainda, só há nome quando aquele que o carrega sente o seu peso na consciência. Existem nomes que carregamos como um azulejo permanente, e outros que carregamos por hábito. O nome «Negro» provém dos dois. Por fim, ainda que certos nomes possam ser incoerentes, o nome «Negro» foi, desde sempre, um processo de constituição e de degradação. Ele formaliza-se pela capacidade de reduzir a de entrançar, de angustiar e de enfraquecer. Ele foi deste nome como da morte. Uma íntima relação sempre associou o nome «Negro» à morte,

ao isolamento e ao desaparecimento. E, bem entendido, ao silêncio ao qual deveria ser reduzido, necessariamente, a coisa — a ordem da se calar a de não ser visto.

«Negro» — não podemos esquecer — é também uma cor. A cor da escuridão. Desta posição de vista, o «Negro» é quem vive a noite, na noite cuja vida se transforma em sono. A noite é o seu involúcro inicial, e tecido que firma a sua carne. É o seu ímagem e resguardo. É esta permanência na noite e esta vida enquanto noite que o tornam invisível. O Outro não o vê, pois não há verdadeiramente nada para ver. Ou se o vê, só vê sombras e freios — quase nada. Envolto na sua noite peridural, o Negro não se vê a si mesmo. A única coisa que ele vê é a luz que vem de toda a parte e uma parede sem porta. Levantando-se entre todas as suas forças, e ao exigir que lhe seja aberta uma porta que não existe, cura mais cedo ou mais tarde para si, na psorisa²⁰. Película de ser sem exposição, também nada vê. Além, a respeito da sua cor, o seu olhar só pode ser assimétrico e monico. É esta a função informática da cor — grandemente se impõe como si mesma a dentro os, ainda, como um nó no mesmo do poder. Desta perspectiva, a cor negra tem propriedades atmosféricas. A primeira manifesta-se sob a forma de uma lambança azulca, servindo para uma herança genológica que restringem pouco realmente modifica, uma vez que o Negro não consegue mudar de cor. A segunda é um exterior no qual o Negro foi encerrado e transformado em coisa que para todo e sempre me será desconhecido. Da a revolução do Negro, se a houver, essa apenas se fará à custa da uma constituição. A cor negra não tem, portanto, sentido. Só existe por referência a um poder que a absorve, uma infra-estrutura que

²⁰ Ver Lacan, *As três palavras*, em *Escritos* (Lyon/Paris: Bataillon 1970, 1971), pp. 11-16.

a respeito a a contorna com outros seres e, por fim, num mundo que a designa e a categoriza.

Aliás, o nome «Negro» tem a ver com uma relação de submissão. No fundo ao nome «Negro» em relação a um «caubão», O «senhor» possui e ser «negro». E o «negro» pertence ao seu «caubão». Todo e negro recebe a forma do seu mestre. O mestre dá forma ao seu negro, e esta ganha essa forma através da destruição e da exploração da sua forma anterior. Fora desta dualidade do posse, da pertença a plástica, não existe «negro» enquanto tal. Toda a submissão destrói a vida implícita constantemente em relação de propriedade de apropriação, a da pertença e outro que não a si mesmo. Na dualidade do Negro e do seu senhor, duas imagens que traduzem bem a submissão não se concretiza a si. A pele é uma espécie de cordão que se ata ao pescoço de quem usa o livro. Aquilo que não a livre equívale àquilo a quem não se pode dar a si, e que se deve, por conseguinte, arrastar pelo pescoço. A pele é o sinalizante por existência da identidade sexual, da condição sexual, do estado de servidão. Experimentar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, numa zona onde se observa a vida humana a partir da posição do animal — a vida humana que recebe a forma da vida animal até ao ponto de ser impossível distingui-los, até ao ponto de não se saber se o animal é mais humano do que o homem ou se o homem é mais animal que o animal.

É este nome maldito que retomámos, entre outros, Marcus Garvey, depois Aimé Césaire, com o objectivo de o tornar tema de um infinito debate.

NOTA DE BACAS E AUTODETERMINAÇÃO

Durante o escravismo, a plantação africana se como a escravização essencial de uma ordem subjugou na qual a violência racial cumpria três funções. Por um lado, visava enfraquecer as capacidades dos escravos para assegurar a sua reprodução racial na medida em que eles não conseguiram vencer os males insuperáveis para uma vida digna desse nome. Por outro lado, a brutalidade tinha uma dimensão semântica. Pretendia imobilizar os corpos, destruí-los, se necessário. Por último, atacava o sistema nervoso e procurava extinguir todas as capacidades de se criar vítimas criando um mundo de símbolos próprios. Sendo as suas energias, na maior parte do tempo, gastas em tarefas de sobrevivência, eram forçados a viver a sua vida como uma reprodução. Mas é que passava as relações entre senhor e os seus escravos era principalmente o monopólio que o senhor pretendia ter sobre a figura. Ser negro, e portanto escravo, significava não ter futuro próprio, era só para si. O futuro do Negro era sempre um futuro delegado que o seu senhor lhe oferecia como uma dádiva, a eleger. Por isso, a questão do futuro enquanto horizonte a atingir, através do seu trabalho seu, que lhe permitia a auto-produção de pequenas fortunas, responsáveis por si e por um mundo em central nas lutas de escravos.

Assim, para Marcus Garvey não era suficiente definir-se pela pele. Para viver e o mesmo com as formas de identificação secundária ou derivada (isto é a identificação através do senhor). Ultrapassando o lado negativo da destruição, o Negro devia tornar as suas, empreendedor de si mesmo, a transformar-se em sujeito-capaz da sua projecto no futuro e de insister no desejo. Para fazer nascer um novo ser humano e construir constantemente a sua vida, devia incorporar-se não como réplica, mas como

trabalhos difíceis e angustiosidade silenciosa. Surgiria, da perda e da destruição, uma potência de formação, resistência vital crua, de uma forma nova, no mundo. Ainda que sensível à ideia da necessidade, Garvey não recusava o desejo e a necessidade. Pelo contrário, ele tentou redimir o próprio objeto do desejo negro — o desejo de se governar por si mesmo. A este desejo que era simultaneamente uma projecto, baptizou-o de *projecto africano de redenção*²¹.

Por em prática tal projecto de redenção exigia uma leitura sã do tempo do mundo. O próprio mundo era habitado pela espécie humana, que era composta por várias raças, todas impelidas a permanecer pura. Cada raça controlava o seu destino no quadro de um território no qual devia exercer plenos direitos de soberania. A Europa pertencia aos Britânicos, a Ásia aos Asiáticos e África aos Africanos. Ainda que distintos, cada raça era dotada das mesmas capacidades e possibilidades. Por natureza, nenhuma era superior à que estava a sua esquerda sobre os outros. Uma vez que a história do mundo é cheia, qualquer dominação era precária. No início dos anos 30, Garvey acreditava que um reajustamento político do mundo estava em curso. Este reajustamento do mundo consistia no levantamento de povos oprimidos a das raças dominadas que lutavam contra as potências pluriétnicas para o reconhecimento e o respeito. Começava uma corrida para a vida. Neste local e angustioso processo, não havia qualquer lugar para os povos não organizados, povos ambíguos e incapazes de proteger e de defender os seus próprios interesses. Se não se organizassem, tais povos seriam simplesmente esquecidos de existência. O projecto de redenção exigia igualmente uma teoria do reconhecimento. Para Garvey, o reconhecimento por exor-

lência era, essencialmente chamado a produzir-se num futuro, do qual ninguém conhecia a hora certa, mas cuja proximidade era evidente. No caso dos Negros, concentravam-se no surgir de uma situação africana essencial para a sua negra participação numa vida política e económica no mundo. O acontecimento estava no ar e no vento do tempo. A política da sensibilidade estava em acção, e não em percepção, a sua vida pugnando-se para a existência²².

Deste modo, Garvey percebia um vasto movimento de descepção ou, pelo menos, uma profunda organização. Estava convencido de que o destino era o destino do Ocidente e que, paradoxalmente, o desenvolvimento tecnológico abria caminho a uma civilização que se deslocava a grande velocidade. Sem um fundamento espiritual, não iria durar indefinidamente. Na conjuntura da época, o Negro era, para Garvey, um negro imensamente desorientado. No caso do Negro, não reconheço qualquer fronteira nacional, afirmava. «Quando África não for livre, o mundo inteiro é a minha prisão»²³. A suprema da geopolítica do mundo, profundamente marcada pela marcha das nações pela vida, este sujeito desorientado não conseguia garantir a sua percepção, a sua e sua sobrevivência, enquanto raça distinta na ausência de uma pátria. Não poderia tornar-se um homem autêntico, ou seja, um homem como todos os outros, capaz de ter direito a que cada homem seja direito e capaz de exercer sobre si, sobre os outros e sobre a natureza o tipo de autoridade que provém da natureza e por direito a cada homem digno desse nome. O futuro de qualquer negro fora de África era a ruína e a desolação²⁴.

²¹ *Ibid.*, pp. 30-34.

²² *Ibid.*, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *See Martin Garvey: Philosophy and Opinions*, op. cit.

A África de Garvey não deixa de ser, a vários respeito, uma entidade mítica e abstracta, um significante pleno a um significado aparentemente transparente — o fim isto que paradoxalmente, dá a sua força. No texto de Garvey, dizer a África em embalar no calcanhar de um mito era busca da substância do signo — substância que precede o próprio signo e o modo como se manifesta. A história da Humanidade era a história da luta da raça. A raça humana era composta por uma raça de senhores e por uma raça de escravos. A raça dos senhores feria a lei para si e podia impor a sua lei aos outros. África aos olhos de Garvey, era o ser e de uma grandeza — a presença no futuro da história. A raça dos escravos seria, um dia, uma raça de senhores, ao inviar as suas próprias instituições da poder. Para realizar tão nobre possibilidade, o Negro das Américas e das Índias Ocidentais devia desovar dos lugares de insubordinação para os quais fora relegado e recuperar o seu habitat natural. Ao afastado daqueles de quem antigamente fora sacro, recuperaria finalmente a sua própria força e feria jus ao seu genio. Deveria obedecer uma nacionalidade negra africana, o espírito e a consciência do deus dos senhores e da vingança, em vez de ele próprio se commeter

A ESCALADA EM HUMANIDADE

No longo da sua vida, Césaire trocou batido, com energia e honeste, muitos de eleitos a da trave, com as circunstâncias armaz da poesia e as não menos honrosas da politica, concentrando-se tanto no impensável como no eficiente — aquilo que morre e retorna ao pó. Procurou obstaculadamente transitar um lugar de pensadores a partir do qual a mestria do mundo pudesse ser alterada, a verdade,

essa senada, e o indistincto, misturado. O seu fulgor não permaneceu foi, simultaneamente, o da interrupção, do levantamento e da esperança. O salto desta penamem da luta e da insurreição foi, por um lado, a afirmação da irreductível pluralidade do mundo ou, como ele gostava de dizer, das civilizações, e, por outro, a concepção segundo a qual só assim em ende quer que esteja um direito enquanto homens. O que tornamos com pensamento é a esperança de uma relação humana com a diferença — relação incoercível da Humanidade tornada mais impetuosa com a existência do que o vem ser com o qual nos debatemos, e com o incoercível momento da violência que nos leva a desmandar esta coisa, a violar esta coisa apagando-lhe a humanidade. O que ela tem possedendo terá sido o segredo e o colonialismo, duas formas modernas desta violação e deste acto de supressão, duas figuras da animalidade no homem, da união do humano com o Animal, da qual o homem nunca está longe de ter saído por completo. Por fim, o terror que o habitou é o de um sono sem despertar, de um sono após nove dias, um sol sem amanhã.

E, já que estamos nisso, a obediência de Césaire não era unicamente as Antilhas, o país ao qual em continue chamar «cambarões» e não «francos». Também não era apenas a França, cujo Revolução — acontecimento da facto humanitário no seu espírito —, disse ele, provocou um impasse em relação a seguinte colonial, a possibilidade de uma sociedade sem raça. Foi também o Haiti (país que, dizem, supostamente computava a sua liberdade, mas em modo inelutável do que uma colónia). Foi o Congo de Lumumba e, por sua vez, a África (onde a independência tinha levado a um «conflito entre nós mesmos»). Foi a América negra (a respeito do qual ele sempre lembrou e predilectos a «luta da reconstrução»). Foi, como nunca

deixa de repetir, o destino do homem negro no mundo moderno.

Como podemos levar a sério esta declarada ambigüidade em relação ao chamado negro? Em primeiro lugar, evitando neutralizá-lo e carga política de tal desejo e do conhecimento, visando na possibilidade de que todo uso possa desorientar-nos. É preciso acolher esta preocupação não para circunscrever Césaire a uma concepção caricatural de identidade, ainda menos para restringir o seu pensamento a uma forma de tribalismo racial, nem apenas para que ninguém possa esquecer-se sempre as difíceis questões que ele nos trouxe, que não pouco de colocar a todos, e que no fundo continuam, ainda hoje, sem resposta, a começar pela questão do colonialismo, da raça e do racismo. Ainda recentemente disse: «o problema é o racismo e o agravamento do racismo no mundo inteiro, ali as instituições de racismo que, aqui e ali, se renovam. É isso que importa e não deve preocupar. Já, então, chegamos hora de buscar a justiça e de nos desarmarmos!»¹⁶. Que quer então Césaire dizer quando se refere a sua preocupação com o destino concedido ao «homem negro» na sociedade moderna? Que entende ele por «homem negro»? Porque não dizer simplesmente ser humano?

Antes de mais, afirmamos que, fazendo da raça o ponto de partida da sua crítica do político, da modernidade e da própria ideia do universal, Césaire inscreve-se plenamente numa tradição crítica intelectual negra que tanto se encontra nos afro-americanos como nos outros pensadores caribenhos anglofonos e, até, africanos. Em Césaire, no entanto, a preocupação com o «homem negro»

não deriva basicamente do sentimento do mundo, mas da afirmação da sua pluralidade e da necessidade do desobediência. Afirmar que o mundo é plural, lutar pela sua abertura, é dizer que a Europa não é todo o mundo, mas apenas parte dele. É, portanto, apresentar um contraponto ao que Césaire chama de «reducionismo europeu» — que entende ser «um sistema de pensamento ou, melhor ainda, a tendência instintiva de uma civilização racista e prodigiosa que chega a abusar do seu privilégio para provocar um vazio à sua volta ao reconstruir abusivamente a noção de universal à sua própria dimensão, por outras palavras, pensando o universal a partir dos seus próprios postulados e através dos seus próprios categorias. Significa indicar as consequências que isso acarreta: «crente e homem do homem e toda lá, de facto, crente, mas crente segundo os mesmos padrões raciais e científicos da barbárie».

Afirmar que o mundo não se reduz à Europa constitui para reafirmar a singularidade e a diferença. Neste aspecto, apesar de tudo, Césaire aproxima-se de Songhoé. Ambos recusam as visões abstractas do universal. Afirmam que o universal se declara sempre no registo da singularidade. Segundo eles, o universal é precisamente o lugar da multiplicidade de singularidades em que cada uma e apenas aquela que é, ou seja, aquilo que é a si e a separa de outras singularidades. Dito para um caso ou outro, não existe universal absoluto. Só existe universal enquanto comunidade de singularidades e da diferença, partilha que é simultaneamente pólo em comum e diferença. Aqui a preocupação com o «homem negro» só tem sentido porque abre caminho a uma outra imaginação da comunidade universal. Nesta época de guerra infinita e da viria esperanças de regresso do colonialismo, uma crítica como esta ainda faz muito sentido. Torna-se, aliás,

16. *Amíl Césaire: Discursos sobre a Negritude, vol. do Resumo de 1971*, 1971, Sociedade do Povo, Bissau; em francês: *Discours sur la Négritude*, 1971, Le Livre de Poche, Paris; em inglês: *Discourse on the Négritude*, 1971, Le Livre de Poche, Paris.

simplificar, que não é preciso procurar voltar e da qual não é preciso desviar-se, acusando a da realidade.

Mas o que entendia ele por «Negro», este «vulgar» antigo ou ainda este nome que Fanon diz, em *Pele Negra, Mascara Branca* que não passa de uma ficção? E que devemos nós entender por uma palavra hoje em dia? Para ele, tal nome não remete para uma realidade biológica ou uma cor de pele, mas para «uma das formas históricas da condição humana». Mas esta palavra é igualmente sinônimo de «ata obstinada pela liberdade e pela indomável impetuosidade». Em *Cinza*, o termo «Negro» significa portanto qualquer coisa de fundamental, que não procura de maneira alguma a adjetivação da coisa. Porque está carregado de peso (que Césaire faz questão de nunca esquecer) e porque surge como a manifestação por excelência do «pê de pórtio», este nome exprime a melhor e, o contrário, a busca daquilo que ele nomeia como uma «miséria e uma fraternidade» ou ainda, um «humanismo a medida do mundo»⁴¹.

Dito isto, só podemos falar de humanismo à medida do mundo ou à medida do futuro, a partir do que se sempre se situará à nossa frente e que, como tal, não deixará como os méritos, nem nenhuma razão — o que, como tal, consegue escapar a repetição porque é sempre radicalmente diferente. Assim, é preciso precaver a universalidade do nome «Negro» não do lado da repetição, mas do lado da diferença radical, sem a qual a diversidade do mundo é impossível. Será em nome desta diferença radical, que se nunca nos deixamos repetir por «Negro» como figura daquilo que está em movimento, porque a frase se é estendida, que experimentamos dor e a estorpeira. Porém, para que esta experiência de perca a da dando tenha um sentido, é pre-

ciso que seja uma parte essencial de África. É preciso que nos leve a África ou, pelo menos, que faça um desvio por África, este «lapso de mundo, cujo tempo, acelerado, vai de chegar».

Césaire sabia que o tempo da África iria chegar, e procurava nos antecipar-lo e prepararmo-nos para ele. E esta nomeação da África no registo de vivência e de existência extrema, de estar presente, daquilo que interessa qual quer permanência e qualquer possibilidade de mudanças que não sejam contrárias — é esta maneira de habitação de África que lhe permite sentir a seriedade da realidade. Afinal, talvez tenha sido África que, ao permitir-lhe compreender que existem forças bem profundas no homem que ultrapassam o interesse, tenha concedido ao seu pensamento um carácter arrebatado.

Mas como saber Césaire sem Fanon? A violência colonial da qual Fanon foi vítima não por excepção na Argélia e da qual se arrojou por escapar moderadamente as consequências traumáticas, manifestava-se pelo racismo diário e, sobretudo, através da tortura que o estírcio francês utilizava para os resistentes argelinos⁴². O país pelo qual poderia ter perdido a sua vida durante a Segunda Guerra Mundial começou a reproduzir os métodos racistas no decorrer de uma guerra de libertação e sem a nome contra um outro povo a quem negava o direito à autodeterminação. Fanon disse muitas vezes que esta guerra ganhara se dissemos de um «estéril praxológico», ou ainda de uma «tempora da existência»⁴³. A guerra «mas rade-nha»⁴⁴, mas elucidando que um povo travou contra a «opressão colonial»⁴⁵, esteve na origem de, no Argélia, se

⁴¹ Jacques Césaire, *Discursos sobre o Colonialismo* (op. cit.), p. 149.

⁴² No segundo, diz-lo a mesma obra de por Durruti e Jean-Luc Nancy, o contexto de acção, da existência (N.T.).

⁴³ Ver Jacques Fanon, *Discursos sobre o Colonialismo* (op. cit.), capítulo 5.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁷ Ver Jacques Fanon, *Discursos sobre o Colonialismo* (op. cit.), p. 113.

ter instalado um modelo de segurança criado¹⁰. Esta guerra levou, mais ampla ainda, a abertura de portas diplomáticas¹¹, e, consequentemente, a muitos colonizados passarem a ser a sustento a um verdadeiro capitalismo¹². No decorrer desta luta de morte, Franco sofreu o perigo de poder erguer-se De Israelão, a França detinha de a reconhecer como um dos seus, ele estralou a raio, tornou-se um vencedor, a análise tornou depois de sua morte, constituiu a ser tratado como tal.

Depois da abertura na Argélia e da queda do seu império colonial, a França toda ela se encanhou sobre os Hani-gens. Afectada pela alusão, revêg olibra nrems epíscas do tancas pór Imperial? Com o ana paracado colónial recuado, fixos na rã-dos consocios, enqurra-se de Fancas, falando, ensaij, lamente, alguns das novis vloges pñs-teses de permanência que dos rancis e fñl rnc quicdo do século xx. Fñl designadamenta o casp do pensameto pós-colonial e o da crítica de nre? Mas, no resto do mundo, nrems rncipmentos que luras pela emancipação dos povos onocionamti a rncocai eñr noma hñstíro. Para nrems organizações rncorporadai eñr a causa dos povos lñstñlados, que rncndam: pela partip rncial em por noma prñtñcas psiquítrñcas, cñr Fancas a rncocai rncm epíscas de rncpñte rncosos, de rncplñmñto de vñsñs nre e a dñcñpñs, que, no entanto, pñmñta dñstñr vñlgo de rñrtivameto actual? acarta do mñdo.

²⁴ *Boatella Farnes, De Condempnacion*, esp. c.1, p. 414.

40. *Chlorophyll a* and *Chlorophyll b*

19. *ibid.* pp. 180.

¹⁷ *Annales de l'Institut d'histoire de l'Université de Paris*, 1901-1902, 1903-1904, 1905-1906, 1907-1908, 1909-1910, 1911-1912, 1913-1914, 1915-1916, 1917-1918, 1919-1920, 1921-1922, 1923-1924, 1925-1926, 1927-1928, 1929-1930, 1931-1932, 1933-1934, 1935-1936, 1937-1938, 1939-1940, 1941-1942, 1943-1944, 1945-1946, 1947-1948, 1949-1950, 1951-1952, 1953-1954, 1955-1956, 1957-1958, 1959-1960, 1961-1962, 1963-1964, 1965-1966, 1967-1968, 1969-1970, 1971-1972, 1973-1974, 1975-1976, 1977-1978, 1979-1980, 1981-1982, 1983-1984, 1985-1986, 1987-1988, 1989-1990, 1991-1992, 1993-1994, 1995-1996, 1997-1998, 1999-2000, 2001-2002, 2003-2004, 2005-2006, 2007-2008, 2009-2010, 2011-2012, 2013-2014, 2015-2016, 2017-2018, 2019-2020, 2021-2022, 2023-2024, 2025-2026, 2027-2028, 2029-2030, 2031-2032, 2033-2034, 2035-2036, 2037-2038, 2039-2040, 2041-2042, 2043-2044, 2045-2046, 2047-2048, 2049-2050, 2051-2052, 2053-2054, 2055-2056, 2057-2058, 2059-2060, 2061-2062, 2063-2064, 2065-2066, 2067-2068, 2069-2070, 2071-2072, 2073-2074, 2075-2076, 2077-2078, 2079-2080, 2081-2082, 2083-2084, 2085-2086, 2087-2088, 2089-2090, 2091-2092, 2093-2094, 2095-2096, 2097-2098, 2099-2100, 2101-2102, 2103-2104, 2105-2106, 2107-2108, 2109-2110, 2111-2112, 2113-2114, 2115-2116, 2117-2118, 2119-2120, 2121-2122, 2123-2124, 2125-2126, 2127-2128, 2129-2130, 2131-2132, 2133-2134, 2135-2136, 2137-2138, 2139-2140, 2141-2142, 2143-2144, 2145-2146, 2147-2148, 2149-2150, 2151-2152, 2153-2154, 2155-2156, 2157-2158, 2159-2160, 2161-2162, 2163-2164, 2165-2166, 2167-2168, 2169-2170, 2171-2172, 2173-2174, 2175-2176, 2177-2178, 2179-2180, 2181-2182, 2183-2184, 2185-2186, 2187-2188, 2189-2190, 2191-2192, 2193-2194, 2195-2196, 2197-2198, 2199-2200, 2201-2202, 2203-2204, 2205-2206, 2207-2208, 2209-2210, 2211-2212, 2213-2214, 2215-2216, 2217-2218, 2219-2220, 2221-2222, 2223-2224, 2225-2226, 2227-2228, 2229-2230, 2231-2232, 2233-2234, 2235-2236, 2237-2238, 2239-2240, 2241-2242, 2243-2244, 2245-2246, 2247-2248, 2249-2250, 2251-2252, 2253-2254, 2255-2256, 2257-2258, 2259-2260, 2261-2262, 2263-2264, 2265-2266, 2267-2268, 2269-2270, 2271-2272, 2273-2274, 2275-2276, 2277-2278, 2279-2280, 2281-2282, 2283-2284, 2285-2286, 2287-2288, 2289-2290, 2291-2292, 2293-2294, 2295-2296, 2297-2298, 2299-2300, 2301-2302, 2303-2304, 2305-2306, 2307-2308, 2309-2310, 2311-2312, 2313-2314, 2315-2316, 2317-2318, 2319-2320, 2321-2322, 2323-2324, 2325-2326, 2327-2328, 2329-2330, 2331-2332, 2333-2334, 2335-2336, 2337-2338, 2339-2340, 2341-2342, 2343-2344, 2345-2346, 2347-2348, 2349-2350, 2351-2352, 2353-2354, 2355-2356, 2357-2358, 2359-2360, 2361-2362, 2363-2364, 2365-2366, 2367-2368, 2369-2370, 2371-2372, 2373-2374, 2375-2376, 2377-2378, 2379-2380, 2381-2382, 2383-2384, 2385-2386, 2387-2388, 2389-2390, 2391-2392, 2393-2394, 2395-2396, 2397-2398, 2399-2400, 2401-2402, 2403-2404, 2405-2406, 2407-2408, 2409-2410, 2411-2412, 2413-2414, 2415-2416, 2417-2418, 2419-2420, 2421-2422, 2423-2424, 2425-2426, 2427-2428, 2429-2430, 2431-2432, 2433-2434, 2435-2436, 2437-2438, 2439-2440, 2441-2442, 2443-2444, 2445-2446, 2447-2448, 2449-2450, 2451-2452, 2453-2454, 2455-2456, 2457-2458, 2459-2460, 2461-2462, 2463-2464, 2465-2466, 2467-2468, 2469-2470, 2471-2472, 2473-2474, 2475-2476, 2477-2478, 2479-2480, 2481-2482, 2483-2484, 2485-2486, 2487-2488, 2489-2490, 2491-2492, 2493-2494, 2495-2496, 2497-2498, 2499-2500, 2501-2502, 2503-2504, 2505-2506, 2507-2508, 2509-2510, 2511-2512, 2513-2514, 2515-2516, 2517-2518, 2519-2520, 2521-2522, 2523-2524, 2525-2526, 2527-2528, 2529-2530, 2531-2532, 2533-2534, 2535-2536, 2537-2538, 2539-2540, 2541-2542, 2543-2544, 2545-2546, 2547-2548, 2549-2550, 2551-2552, 2553-2554, 2555-2556, 2557-2558, 2559-2560, 2561-2562, 2563-2564, 2565-2566, 2567-2568, 2569-2570, 2571-2572, 2573-2574, 2575-2576, 2577-2578, 2579-2580, 2581-2582, 2583-2584, 2585-2586, 2587-2588, 2589-2590, 2591-2592, 2593-2594, 2595-2596, 2597-2598, 2599-2600, 2601-2602, 2603-2604, 2605-2606, 2607-2608, 2609-2610, 2611-2612, 2613-2614, 2615-2616, 2617-2618, 2619-2620, 2621-2622, 2623-2624, 2625-2626, 2627-2628, 2629-2630, 2631-2632, 2633-2634, 2635-2636, 2637-2638, 2639-2

¹ Agnolo Menzies, *Il Portico, l'altare, Francesco, l'idea Culturale*, vol. 13, n° 8, 2006.

¹⁰ *Integrità Morale* (2011) Firenze, e i classici per le preziose di *Massimo*. 14 Maggio 2011. <http://www.integritamorale.it>.

Nem mundo dividido hierarquicamente e no qual, apesar de ser o objeto de predações desleais, e fúteis de uma eterna e inútil luta, os atores longos de seu destino na prática direcionam formas de oposição, de afirmação, de destituição autônoma (têm um cabotado e integro domínio proporcional colateral). Realizado, a maior parte do tempo por meios planetários da acumulação por exploração, novas formas de violência e de desigualdade engendradas por um sistema econômico mundial cada vez mais brutal tornam-se generalizado, abarcando também a maioria das instituições do procedimento e por isso em causa a capacidade de muita gente ficar dentro da sua vida. Mas referi-me há pouco a ela, antes de mais captar a eterna medida de um projeto, para da melhor maneira lhe dar continuidade. Não se o seu pensamento possa atingir a complexo di-dinamicamente a sua época com uma vibração decedida, por porque, como manifestei respeito a lei de becos de colonialismo, camuflagem por livre transmutabilidade e potência disruptiva em igual medida. O seu foi, essencialmente, um pensamento em intenção que provinha de uma experiência vivida, em corpo, instável, autônoma, uma experiência livre, serena, na qual, com a consciência aberta, o sujeito que reflete podia ser o seu e a sua própria história, a sua própria vida o seu próprio nome, em nome do povo assassinado, que matava. Assim, na língua feroz mais, pensar significa camuflar com outros em direção a um mundo que, internacional e internacionalmente, seria criado na luta e pela luta! Para atingir este mundo eterno, uma única coisa, com a força de um abalo, capaz de reverter por

1. «Hors tout ce qui est mis dehors et hors de la zone habitable» Qui peut nous révéler dans le servitude, Paris: Flam. 1967, op. cit. p. 106.

a clarificar o muro mental e rechoço e o sistema deuso do colonialismo. E esta energia que faz do pensamento de Fanon um pensamento revolucionário.

O GRANDE ESTREITO

Roger Tanzi, hoje, é também: ignorarmos nos, as nossas circunstâncias, da algumas questões que ele colocou no seu tempo e que estavam relacionadas com a possibilidade, para cada ser humano e para cada povo, de se expor em, de caminhar com os seus próprios pés, de crescerem — com o seu trabalho, as suas mãos, e seu rosto e o seu corpo — a sua história neste mundo que todos temos em comum e ao qual todos temos direito e dele somos herdeiros²⁵. Se de facto existe um Fanon algo que nunca envelhecerá, é exactamente este projecto de ascensão colectiva em humanidade. Esta imprevisível e implacável procura de liberdade necessitada, aos seus olhos, de mobilizar todas as energias da vida. Empenhados, cada pessoa, e cada povo, num árduo trabalho sobre si e numa luta de morte sem limites, que deve assumir como um reflexo pessoal, um poder delegá-lo aos outros.

A propósito desta versão quase sacrificial do seu pensamento, imputa-se ao e revolta e a insurreição, acompanhando-o deuses de violência — termo estratégico da lúbia fanoniana que, ao seguimento de muitas leituras precipitadas e por vezes desavoltas, suscitou algumas más entendidas. Assim, isto é de momento regresemos brevemente às circunstâncias históricas nas quais Fanon elaborou o seu conceito da violência. A tal respeito, talvez

não precise lembrar duas coisas. Um primeiro lugar: a violência em Fanon é um conceito político e ético, tanto é a manifestação física da uma ideologia da luta política como uma prática de retribuição, na qual está em jogo a reciprocidade e, portanto, uma relativa qualidade passiva a ubirriedade suprema que é a morte. Deste modo, através da violência escolhida mais do que sofrida, o colonizado protagoniza uma revolta sobre si próprio. Descobre que na sua vida, a sua respiração, os batimentos do seu coração são os mesmos do colonos — ainda, que a pele de colonos não sabe tanto coisa uma pela da raizagem²⁶. Fazendo isto, ele recompensa-se, requalifica-se e responde a subornar o peso da sua vida e as formas da sua presença no seu corpo, na sua palavra, na Ouvre e no mundo.

No plano conceptual, é portanto no ponto de intersecção entre o físico do sujeito e a política do paciente que se desenvolve o discurso fanoniano acerca da violência em geral e da do colonizado em particular. Na verdade, em Fanon o político e o ético têm em comum, em ambos, os lugares próprios por excelência²⁷. Mesmo lugares, a priori certos, que a féla vem antes, está em jogo a relação com o corpo e com a linguagem. Tanto mais como o outro poderia também ver-se de um acontecimento decisivo para o sujeito — por um lado, a situação moral e quase arrevelável da relação consigo e com o outro engendrada pela situação colonial²⁸ e, por outro, a extraordinária vulne-

²⁵ Germaine Torgny e Roger Tanzi, do mesmo tempo, a propósito de Fanon: "Fanon, porteur d'Algerie, Chercheur, Intellectuel, Homme de la parole et de la pensée" (Paris: 1974, pp. 143-144) e o mesmo com o nome de Roger Tanzi.

²⁶ Jacques Bonet e Germaine Torgny, "L'Algerie de Fanon: psychologie de l'Algerie Fanon", *Le Monde*, 1974, p. 143.

²⁷ Acerca das questões e das possibilidades de uma política do sujeito em Fanon, ver Marjorie Rosenthal, "O Concepto de Fanon", *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 10, n.º 1, 2002.

²⁸ Sobre isto, ver Tanzi, e a título de parâmetro uma citação que deve ser repetida, *Primer Curso de Psicologia*, op. cit., p. 177.

solidade da psique confrontada com o trauma do real. Mas a relação entre estes dois universos não tem nada de estável. No entanto, Fanon não conflui com nenhum momento político da clínica e a clínica da política. Ocupe o contínuo de um pólo para o outro. Tanto encina a política como uma forma da clínica como encina a clínica como uma forma de política, sublinhando e caracterizando o bem como o fracasso da clínica a dos seus impasses, subvertendo onde o trauma da guerra, o ambiente de destruição, a dor e os sofrimentos produzidos geralmente pelo lei natural do colonialismo fragilizam as capacidades do sujeito ou do paciente para entrar em no mundo da linguagem humana.¹⁷ A violência revolucionária é o objeto que faz esboçar tal ambivalência. Mas Fanon demonstra que, apesar de ser uma fase chave para o estado de sujeito do político, no momento em que, por sua vez, aparece, está na origem de contradições feridas políticas. Se a violência devidamente subjetivada aquece a guerra de libertação para tornar-se palavra, é igualmente capaz de infectar a linguagem e de produzir, para os sobreviventes desta guerra, traumas, obsessões obsessivas e traumas.

Já o dissemos, a França colonial, na Argélia, uma guerra total que vacinou, da parte da resistência argelina, uma resposta insubmissa e total. Na provação desta guerra e do racismo que era um dos seus traumas, Fanon convence-se de que o colonialismo era uma força fundamentalmente macropolítica, anexada na sua origem por um instinto genético.¹⁸ É uma vez que qualquer situação colonial era, em princípio, uma situação de violência

potencialmente exterminatória que, para se reproduzir e para se perpetuar, deveria ser convertida numa violência e numa guerra, só em possível assegurar a destruição mútua de uma «peça absoluta».¹⁹ Devido, em grande parte, a esta verificação, Fanon distingue três formas de violência: a violência colonial (a qual o momento de sobrevivência é a Guerra da Argélia); a violência emancipadora do colonizado (da qual a última etapa é a guerra de libertação nacional); e a violência nas relações internacionais. Na sua perspectiva, a violência colonial tinha uma tripla dimensão: era uma violência insurrecional, na medida em que conduzia à instituição de um modo de existência cujo origem se situavam na força cujo funcionamento reposava na força a cuja duração no tempo era feita pela força. A desigualdade da colonização, deste ponto de vista, era fazer parecer um estado civil aquilo que, originariamente e na dimensão quotidiana, provinha do estado de natureza.

Depois, a violência colonial era uma violência explícita. Encerrava a vida quotidiana do povo colonizado num modo simultaneamente estocástico e molecular. Fato de liberação e de não, uma quadrícula era de facto física — os arames farpados durante o grande período dos centros de internamento e de campos de reagrupamento faziam a contra-insurreição. Mas parecia também segundo um sistema de fios cruzados, ao longo de um eixo de observação espacial e topológico que incluía não apenas as superfícies (horizontalidade) mas também a altura (verticalidade).²⁰ Assim, torpedos, submarinos ilegais, mergulhadores e minas tinham por alvo o indivíduo de quem era preciso expor as pulsões e controlar as condições

¹⁷ Gilles Deleuze, *La violence clinique* de Fanon, *Le Debat*, 1973, p. 103.

¹⁸ *Peuple et terre*, *Le Monde*, 19.10.1960, p. 103.

¹⁹ *La violence des ma*, p. 49 e 103-104.

²⁰ *Peuple et terre*, *Le Debat*, 1973, p. 103.

²¹ *Idem*, p. 103.

fúria provocada no povo e no território argelinos⁷¹. Era preciso, afirmava, escantinar a continência, interromper a terra argelina, «tridir o desmembramento e a dispersão resultantes da ocupação colonial»⁷². Era preciso escantar os défilés que vagavam mais locura e esbomheados, de quem foi levado pela inveja e que regrediu com o corpo coberto de equívocos, uma vida errante e mente desatada⁷³. Tal *shewlegen* exigiu que atravessássemos as alturas e curvas de lava, muitos lugares da perda e de desencanto, onde as lamentosas da angústia, se sucederam a suas condutas. Na experiência da luta, deu-se de chocar, de gritar, de agir como antes, virtilis etc. Depois disso, voltamos ao deus e restou ao silêncio. Um passo mais e não se gruta de alegria que subiu a morte de um *mesajid* onde no tempo da heresia⁷⁴. Será desta transfiguração do sofrimento e da morte que surgiu uma nova economia da espiritualidade⁷⁵.

A VIOLÊNCIA EMANCIPADORA DO COLONIZADO

Em Finon, uma *diversité* de estatuto separa portanto a violência colonial e a violência do colonizado. A violência do colonizado não é, à partida, ideológica. É exactamente o oposto da violência colonial. Antes da ser conhecida temendo voltar para o encarceramento colonial durante a guerra de libertação nacional, manifesta-se enquanto uma *diversité* — violência *ad hoc*, repetitiva e epiléptica, gesto

assustado e afeto primário que o «homem português» ode contar para a pirâmide, «faca na garganta ou, para ser mais preciso, electrodo nas partes genitais»⁷⁶, encerra pretendendo com isso, de maneira confusa, «dar a entender que está preparado para defender a sua vida»⁷⁷.

Como transformar esta efervescência energética e este basal instinto de conservação numa conversa política concisa e plena? Como transformá-la numa conversa afirmativa perante a lógica da morte que a potência ocupante perfar? Como torná-la um gesto emancipador contendo valores, razão e verdade? Tal é o ponto da partida das reflexões de Finon sobre a violência do colonizado, aquela que ele não sofre que já não lhe é imposta e da qual já não é a vítima mas o agente resignada. Telo contrário, trata-se agora de uma violência que o colonizado decide oferecer ao colonizador. Faltava descrever esta doação na linguagem do trabalho — *spécific violence*, criação de violências primárias do colonizado⁷⁸. Tal violência é produzida como uma energia que circula, na qual se dá um se torna um *agir violento* de uma grande *cadre*, de um grande *agente* ou *violento*, neste *encontro* trabalhado pelo sangue e pela raiva⁷⁹. Essa violência de uma violência imposta, ela constitui um movimento maior de *res symbolique*⁸⁰. O objectivo deste trabalho é produzir a vida. Mas ela só pode surgir do *cadáver* em decomposição de colonos⁸¹. Trata-se afinal de dar a morte àquele que jamais se habilitou a revê-la, mas sempre a submeter à a outros, sem lentidão e sem contempção.

⁷¹ Frantz Fanon, *Os N.º*, op. cit., p. 331.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 330-331.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 331.

⁷⁶ Frantz Fanon, *Os Condições*, op. cit., p. 41.

⁷⁷ Frantz Fanon, «Processos de regressão e a violência», in *ibid.*, p. 41-2.

⁷⁸ Frantz Fanon, *Os Condições*, op. cit.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Bernard Godelle, *La Dignité du dévouement*, La Dignité, Paris, 1968.

⁸¹ Frantz Fanon, *Os Condições*, op. cit.

Fase em esta ocorrência do facto de, ao escolher a contraviolência, o colonizado abrir a porta à possibilidade de uma muito feroz reciprocidade — o «suaíre do terror»³². No entanto, pensa que, num contexto futuro onde qualquer distinção entre poder civil e poder militar foi abolida e a lei de distribuição de armas na sociedade colonial, profundamente modificada, a única maneira de o colonizado regressar à vida é através, pela violência, uma redefinição de modalidades de distribuição da morte. A nova permissão que se segue permanece todavia desigual. Os ataques armados ou os bombardeamentos da armada são ultrapassados sem horror e em grandeza as respostas do colonizado.³³ Além, o recurso a força não permite automaticamente o restabelecimento de uma certa equivalência entre a vida de um colono e a de um colonizado, visto que os mortos ou feridos na guerra do Sakamdy não provocam adiv, muito mais, a indignação dos característas cristãos do que os saques das aldeias guerreiras, da direita Djrah, [ou] o massacre das populações que tinham previamente sofrido a emboscada.³⁴

Seja o que for aquilo que consiste a violência do colonizado a sua dimensão ética é, em suma, pelagica com a realidade dos tratamentos e de cura — tratamentos a feridos, nos hospitais militares dos governos, nos prisioneiros que, diferentemente dos colonialistas, se recusam a abater nas camas dos hospitais, as vítimas de guerra cuja personalidade ficou, a partir daí, deslocada, às argelinas que esqueceram depois de violações e, até, nas territorialidades empilhadas pela superabundante indolência das

suas vítimas³⁵. Mais do que gerar as atrocidades coloniais, a violência do colonizado remete para uma justificação destinada a um povo ferido profundamente pela história e numa posição insustentável. O povo em questão vê-se de algum modo obrigado a manter a sua liberdade, a responsabilizar-se, a «defender-se, a desfrutar a vida ou, pelo contrário, aderir a sua própria morte. É obrigado a fazer uma escolha, a articular a sua vida. A supor-se, a «inventar em blocos as suas energias e os seus recursos ocultos»³⁶ — condição para chegar à liberdade. Este aderir é, por todo o lado, substituído por uma fé insubstituível no poder das armas e por uma filosofia da violência — a de se tornar homem entre os outros homens.

Mas a teoria fenomenológica da violência só tem sentido no contexto de uma teoria mais geral, a de uma evolução no ato da Humanidade. No contexto colonial onde se situa, engastamento o pensamento de Fanon, a violência se trata da Humanidade ser para o colonizado se transportar, pela sua própria culpa, até um lugar mais próximo do que aquele que lhe foi designado, de acordo com a regra ou como consequência da submissão. O homem subjugado apelado a considerar ao gesto, volta a agarrar-se a si mesmo e, sob a tutela e agitar-se à sua altura e à dos outros homens, se percebe fir pela violência — aquilo a que Fanon chamava «epêto absoluto»³⁷.

Ao fazê-lo, encontra, para si mesmo e para a Humanidade inteira, começando pelos seus curativos, a possibilidade de um diálogo novo e livre entre dois seres humanos iguais no mesmo lugar onde, agora, a relação oposta existia

³² *Ibid.*, p. 20.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

³⁵ *Ibid.*, capítulo 3.

³⁶ Pierre Bureau, *Libé 1*, op. cit., p. 349.

³⁷ Pierre Bureau, *Os Colonialistas*, op. cit., p. 45.

de não um homem (o colonel) e o seu objecto (o entendi-
mento). Assim, depois de haver negro ou branco. E assim ape-
nas um mundo que, por fim, se desembranço do fundo da
rua, e do qual cada um se torna herdeiro.

Se ele propõe um saber, trata-se de um saber
em situação — o saber das experiências de marginalização
e da marginalização, o saber de situações coloniais de desma-
nifestação e o saber dos meios para lhe por uma fim. Quer
se trate de atacar a máquina do Negro face à currujeira
recusa da ordem social ou de dar conta das transforma-
ções indizadas pela Guerra de Libertação da Argélia, esse
saber era da parte a parte abertamente partidário, não
simplesmente um objectividade para a neutralidade, não
qual ser objectivo. Além, não é bem isso: melhor seria
dizer que não se foi posar-se em objectivos, declara.⁵⁹
Assim de mais, tratava-se de acompanhar as lutas, todas
aquelas que o colonialismo imaginava, descobrirem e trans-
formar em lutas — e, onde não fosse ainda possível,
de cuidar e de curar.

Tratava-se também de um saber que ligava indistinc-
tivamente a crítica da vida e a política da luta e do trabalho
expostado para acabar o morte. De seu ponto de vista, a
luta tem por objecto produzir a vida, e a violência des-
tinala a descompensar, a este respeito, uma função desin-
tencional e desastrosa. É de facto pela violência que se
em conta colonizada se torna homem e a que se cria um homem
novo, uma nova linguagem, uma nova humanidade.⁶⁰
Em contraponto, a vida assimelha-se a uma luta insensu-
al.⁶¹ Tais estas palavras, a vida é aquilo que a luta con-
segue produzir. A luta entende numa tripla dimensão.

Em primeiro lugar, visa destruir o que destrói, angaria,
desmembra, caga, e provoca morte e raiva. Depois, tenta
tornar coisa e, eventualmente, curar aquilo e aquelas
que o poder fez, violou, irritou, prendeu ou, simples-
mente, fez esquecer. A sua função participa, dando
lugar do processo geral de cura. Por fim, tem por objectivo
sepultar todos os que tombaram, cobertos pelas costas.⁶²
Deste ponto de vista, desempenha uma função de antecipa-
mento. Em torno destas três funções aquelas clausuras
te e do entre o poder e a vida. Nesta perspectiva, o poder
só é poder enquanto se exerce sobre a vida, no ponto de
partilha entre a saúde, a doença e a morte e o acto de
sepultar.

A luta que Fanon se refere desmonta-se assim con-
tente onde o poder — neste caso o poder colonial — tenta
a controlar aquilo que se considera vida ao extremo despen-
dimento do corpo e da humanidade. Fanon descreve pos-
síveis termos este extremo despendimento do corpo
e da humanidade: «As relações do homem com a natureza,
com o mundo, com a história são, no período colonial,
relações com a alienação»⁶³. Para um colonizado, afir-
mar, viver não é de modo algum encarnar valores, ins-
talar-se no desenvolvimento corrente e fazendo de um
mundo. Viver é simplesmente não morrer, lutar-se
contra a vida.⁶⁴ É acrescenta: «Porque a única perspectiva
é uma situação cada vez mais encolhida, cada vez menos
exigente, é certo, mas que, nada mais, e pouco co-
nhecido». Aos olhos de Fanon, esta situação do homem pela
força de morte, e matéria da morte e a matéria da neces-
sidade, constitui, concretamente, o tempo mesmo da vida.

⁵⁹ Frantz Fanon, *Pele Negra...*, op. cit., p. 35.

⁶⁰ Frantz Fanon, *De Colonialismo...*, op. cit., p. 35.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Frantz Fanon, «Participação na violência», loc. cit., p. 47.

⁶³ Frantz Fanon, *De Colonialismo...*, op. cit. As citações seguintes provêm
das pp. 36-37.

a grande morte, da qual é preciso sair²⁰. Retornamos ao tempo antes da vida pelo facto da que, sob o seu império, o colonizado não faz questão de dar um sentido à sua vida, mas antes de dar sentido à sua morte. Fanon atribui todos os nomes a esta saída do grande noturno: a «libertação», o «renascimento», a «desilusão», a «substituição», a «superfície», a «semelhança», a «desconexão absoluta» ou ainda «cancelar toda a tempo, a morte e o dia», «por de jo um homem morto, sem deixar outra coisa, um sujeito novo que surge inteiro da virgindade do sangue e da terra» — um sujeito quase indistinguível, sempre como novo, como um deus que reside à lei e à divindade e à fécula.

Assim, em Fanon, a crítica da vida confunde-se com a crítica do sofrimento, do medo e da necessidade, do trabalho e da lei — necessariamente, a lei da raça, aquilo que sobrevive, escapa, e permanece e corrompe o corpo e o sistema nervoso. Confunde-se também com a crítica da medida e do valor — condição privativa para uma política da igualdade e da universalidade. Mas esta política da igualdade e da universalidade — outro nome para verdade e razão — não era possível sendo na condição da guerra e da reclusão e o «homem que está à frente» — na condição da noite que este homem seja maior do que um corpo²¹. Melhor Fanon hoje um dia é, por um lado, aprender a resistir à sua vida e ao seu trabalho e a sua linguagem, na história que o viu nascer e que se esboça, pela luta e pela crítica, por transformações por outro, é traduzir na língua da zona época as grandes questões que o obrigaram a expor-se à servidão da sua origem, a camuflar como

os outros, companheiros numa estrada nova que os colonizados iniciaram entre a sua própria força, a sua própria universalidade, a sua universal verdade. Se é necessário normalizar nas condições contrapontuais o casoamento da luta e da crítica, então é inevitável pensar através nos nomes a favor e contra Fanon, perceber a diferença entre ele e alguns da sua, sendo os nomes que, para ele, pensar é antes de mais arrancar-se a si. É por a sua vida na história.

Diz isto — e ainda antes —, o mesmo mundo já não é exactamente o seu. Depois de tudo, mergulham na guerra não e punitivistas. As formas de ocupação metamorfosearam-se, com o seu lote de homens, da Campes Delu, da patata secreta, da cultura de militares, da cultura «unificação e da poligamia de homens e a distância. A guerra de autodeterminação dos povos pode ter mudado da paz, mas continua a colocar-se em termos do legítimo como na época de Fanon. Num mundo que se sublevará em nome de enclaves, de morte e de fronteiras cada vez mais militarizadas, onde continua, mesmo a raça para isso o viu, as mulheres e entre o direito à mobilidade e cada mais restrito para um número de categorias socialmente tipificadas — o grande apelo de Fanon para uma dedução do mundo não pode deixar de ter eco. Versão atual no momento em que se capitalizam, nos quatro cantos do mundo, novas formas da luta — culturais, heróicas, tácticas, laterais — características da idade digital.

De resto, se algo devemos a Fanon, é exactamente a ideia segundo a qual existe, em qualquer ser humano, algo de indomável, de verdadeiramente inaproveitável, que a dominação — pouco importa sob que forma — não consegue, nem eliminar, nem coarctar, nem reprimir, pelo menos totalmente. Fanon esboçou-se para entrar desta forma as modalidades de manifestação num contexto colonial que, a bem dizer, também não é propriamente

²⁰ Ibid., p. 170.

²¹ Pierre Fanon, «Parqueiros (ou) o papel da mulher», *ibid.*, p. 175.

²² Pierre Fanon, *Os Fundamentos da luta*, p. 109.

o mesmo anda que o seu duplo, o racismo institucional, continue a ser o mesmo diabo. Assim, a sua obra foi, para todos os aprendizes, uma espécie de *lugar fibroso*, uma arma de resistência.

A NOVELA DE GLÓRIA

Essa arma da fúria garbada, em Nelson Mandela, uma forma muito singular. O *apartheid*, não sendo tudo de todo uma forma comum de dominação colonial e de opressão racial, suscitou, pelo contrário, a agitação de uma classe de homens e de mulheres inteligentes, sem medo, que, com custo de sacrifícios inauditos, procuravam a sua abolição. Se, entre todos, Mandela se torna o maior, é porque, a cada desafio da sua vida, soube responder, muitas vezes pressionado pelas circunstâncias e outras tantas vezes tiradamente, por caminhos inesperados. A sua vida foi marcada em poucas palavras, um homem constantemente vigilante, e em semelhança desde o início, e cuja volta, tão inesperada como miraculosa, acabaram sendo mais para a sua religião. Na origem de tudo não está apenas o desejo de sagrado e a sede do secreto. Antes de mais, o misto fibroso com a proximidade da morte, e enquanto forma preliminar de viagem a ele de discernimento.

Desde cedo, Mandela passou por isso quando se converteu ao nacionalismo como outros se converteram a uma religião: a a cidade das minas de ouro, Johannesburg, tornou-se o teatro principal do seu encontro com o destino. Começa então um longo e doloroso caminho da cruz, feito de perseguição, de prisão sua massa, de intermináveis perseguições, de múltiplas comparecimentos em tribunais, de visitas regulares no cárcere onde o seu destino de tortura é o seu ritual de humilhação, de movimento.

mas os tempos prolongados da vida clandestina, de inversão de mundos diurno e noturno, de diferenças entre os tempos beta sucedidos, de uma vida familiar desconhecida de suas origens e depois abandonada -- o homem na luta, perseguido, o fugitivo constantemente do partido, quando apenas pela convicção de amanhã, da segurança.¹⁰

Ele acabou mesmo. A sua peripetia vida viveu o instantâneo, como se tudo mudasse sempre a recompor e como se cada vez fosse a última. Mas também a de muitos outros. Por pouco escapou à pena capital. Estava-se em 1964. Com os outros acusados, preparavam-se para ser condenados. «Condenamos esta proibição. Se devias nos escapar, era porque que fosse para a morte de glória. Aguarda nos saber que a nossa situação representa a última oferta ao mesmo povo e a nossa organização. Este visto enciclopédico estava, no entanto, sem de qualquer desejo de ser morto. Contrariamos a todos os outros, de Robert Um Nyobé passando por Patrick Lammela, Amílcar Cabral, Martin Luther King e tantos outros, ele escapou ao fútil. Na prisão perpetua experimentamos verdadeiramente este desejo de vida, no limite do trabalho forçado e do exílio. A prisão tornou-se o lugar de uma extrema provação, a do confinamento e do regresso do homem a sua expressão mais simples. Neste lugar de penitência máxima, Mandela aprendeu a habituar a cruz como se fosse um ser vivo forçado a despojar um cadáver.¹¹

Ao longo de longos e árduos anos de solidão, quase à beira da loucura, descobriu com um fundo de mistério, aquilo que lhe no silêncio e nos pensamentos. Tudo lhe

¹⁰ Nelson Mandela, *Conversations with Shashi Bhaskar, London, 1980*.
¹¹ Ver Sarah Wash e Shashi Bhaskar, «Mandela's World», in John Howard (ed.) *The Cambridge Companion to Mandela*, (Cambridge 1994), verby Press, Cambridge 1994, pp. 101.

lalará da nossa formiga que corre rito se sobe para andar a serrente encostada que marca, depois segue-se, criando o fluxo de um jardim no meio do betão do cinema dos مزدواres e das pesadas portas metálicas que se fecham com grande estrondo: um fim de qualquer coisa, o silêncio das duas monas, todos agitados, que não passam, o tempo extremamente exterior, a brevidade dos dias, o frio das noites de inverno e o vento que sopra de despenhade como um anjo atacamantado, a palavra rara, o mundo para lá dos muros do qual já nem se ouvem os marmóleos, o abismo que vai Robben Island e as marcas da prisão no rosto, a partir de então encoberto pela dor, nos seus olhos murchos, pela luz do Sol reflectindo-se no quarto, nas suas lágrimas que não chegam a cair, o pó da solidão no rosto transformado em espectro fantasmagórico e nos seus pulsantes, nos dedos grandes dos pés e naqueles trapos de vagabundo que lhe servem de sapatos, mas, a crime do nude, o sorriso fêto e mudo, a posição alta, direita, erguida, de punho cerrado, pronto a abanar de novo o mundo e a fazer soprar a tempestade.

Depois de quase nada, haverá pouco a pouco para não perder o resto de humanidade que os seus carcereiros querem a qualquer preço aniquilar e erguer-se como um troia, decidido a viver com quase nada, depois de quase nada, vai aprender a posar rito, mas também a cultivar um profundo desprendimento em relação as coisas da vida profana. Até ao ponto de, apesar de estar de facto prisioneiro e confinado entre duas paredes e uma rede sem, no entanto, escutar de ninguém. Negro de carne e ossa, Mandela viveu próximo do infórmio. Percebeu na noite da vida, e mais perto das trevas, em lugar de uma ideia da sintese muito simples sobre como viver livre da repressão da desumanidade com o mesmo nome. As suas escolhas at-lo-do conduziu à beira do precipício. Ele fascinou o

mundo, provavelmente, porque representou vivo do para da souber, força que irrompe na mente de um século decadente e já sem capacidade para sonhar.

Tal como os movimentos operários do século XIX, ou ainda as lutas das mulheres, a nossa modernidade foi, portanto, assombrosa pelo desejo de abolição que, outrora, os escravos também tiveram. A este sonho, no início do século XX, dá-se a revolução da grande luta pela descolonização, que se iniciou, desde a origem, numa desmontagem planetária. O seu significado nunca foi unicamente local. Ele sempre foi universal. Mesmo quando mobilizaram actores locais, nem para ou não territorialmente nacional bem circunscrito, partiam de subitidões frejadas numa escala planetária e transnacional. Sempre foram estas lutas que paralisaram a estrutura ou ainda a universalização do direito que, até lá, permaneciam apólogos de uma raça.

DEMOCRACIA E POÉTICA DA RAÇA

Estamos portanto a nos-hor de viver numa era pós-racial onde os questionos de raça, política e reconstrução do futuro de ter fundem-se. E possível, no entanto, falar de uma era pós-Casaca? Sem se, dito por outros palavras, abracarmos intimamente o significado negro, não com o objectivo de nos compadecermos, mas para melhor e mover e assim melhor nos afastarmos, para melhor e desviar a para melhor afluência a diáspora mata de cada ser humano, a própria ideia de uma comunidade humana, de uma mesma humanidade, de uma humanidade e de uma proximidade humana fundamental. Encontramos as fontes mais profundas destes trabalhos de acerca no melhor das tradições políticas, religiosas e culturais afro-

amarilhanas e sul-africanas. É o caso, por exemplo, da religião profética dos descendentes de escravos oriundos de função indígena, tão comum na criação artística. Para as comunidades cuja história foi sobreposta à da escravidão e de humilhação, a criação religiosa e artística representa, muitas vezes, a derradeira fortaleza contra as lutas de desumanização e de morte. Essa dupla criação artística profundamente a princípio política. No fundo, sempre foi o seu invólucro metafísico e estético, ainda uma das funções da arte e da religião profundamente a de entrar na esperança de sair do estado tal como ele foi e como é, de renascer para a vida e de construir a festa.

A obra da arte nunca teve por função principal simplesmente representar, distilar ou manter a realidade. Sempre esteve na sua natureza perturbar e minuciosar tudo, as formas e as aparências religiosas. Inquestionável forma ligativa, e um facto que mantém relações de semelhança com o original. Mas, ao mesmo tempo, duplamente constantemente o próprio original, na sua deformação, efêmero e, sobretudo, na sua corrupção. De facto, na maioria parte das tradições artísticas, se não há o elemento de arte com um acto prévio de corrupção, descobrindo-se a função épica, a função lúdica e o mundo das semelhanças mudas, mas mesmo movimento de revolução do duplo do mundo. Assim, o tempo de uma obra seria a encenação da vida quotidiana liberta de regras convencionais, sem entraves nem culpa.

Na verdade, se existe um traço característico da criação artística é que, na origem do acto de criação, está sempre um jogo com a violência, um sacrilégio e uma transgressão intencional, com espandido, assim se espera, de fazer com que o indivíduo e a sua comunidade se desloquem do mundo tal como ele foi ou é. A esperança de libertação das energias encasteladas ou asquerdadas, a esperança de um

positivo regresso das forças vitais e invisíveis, e sobre o aspecto de renascimento dos seres e das coisas são e serão o elemento antropológico e político da arte negra clássica. No centro encontra-se o corpo, peça essencial do movimento dos poderes, lugar privilegiado da desumanização da terra poderosa e símbolo por excelência da dívida de todas as comunidades humanas, herança involuntariamente e que nunca podemos totalmente apagar.

A dívida e outro nome para a vida. Digo isto, porque o objecto central da criação artística, ou mais exactamente o aspecto da sua natureza, tem sido a crítica da vida e a mediação das forças da existência à morte. Devo ainda explicar que nunca se trata de uma crítica da vida no abstracto, nem sempre de uma mediação nas condições que fazem da luta para viver, manter a vida, sobreviver, isto é, levar uma vida humana, a questão crítica — e portanto política — por excelência. Assim, quer se trate da escultura, da música, da dança, da literatura oral ou do culto das divindades, relaciona-se com acordar potências adormecidas, conduzir a festa, este estado que privilegia a ambivalência, o estado próximo do êxtase, do êxtase, de energia, da actividade sexual, e metáfora de uma história que há de vir. Nunca terá havido nada de tradicional nesta arte, apenas porque sempre foi separada de qualquer manifestação extraordinária singularidade do indivíduo social. Portanto, uma arte que nunca deixou de renovar os mitos, de desviar a tradição de uma la no próprio acto que parecia mantê-la e ritificá-la. Sempre se trata de uma arte por excelência do sacrilégio, do sacrifício e da despesa, que multiplica os novos rituais para a desumanização generalizada de existência — procurando através do jogo do laser do espectáculo e do princípio de metamorfose. A crítica radical da vida poderosa é demonstrar um tal contributo, tão rápido e instável como o mítico.

Além, a luta enquanto prática de libertação sempre encontra no cristianismo uma parcela dos seus recursos ideológicos. O cristianismo é de que aqui falamos não é propriamente o Igreja — que as instituições de mais como uma instituição de controle dogmático, no lugar exato onde a vida se abre. Também não se trata de um desorientado discurso acerca de Deus, cuja função foi muitas vezes a de transmitir sua impotência sempre maior do homem para trás enquanto do seu desejo.²² Por cristianismo, os escravos e os seus descendentes entendem uma consecução da verdade no seio de uma epóque de estilhaço existo no próprio campo de uma verdade sempre posta a descoberto: a ad vir — a batizada. Entretanto a declaração de princípio, segundo a qual alguma coisa aconteceu, produziu-se um acontecimento: a Igreja está delimitada e agora possível ver com os próprios olhos, ouvir com os próprios ouvidos e testemunhar no próprio língua e para todos os lugares. Este acontecimento — e no mesmo tempo advento. É um saque, um dia, um segredo, que faz sinal sempre novamente e uma instância, a vez presente, mas sobretudo a possibilidade do futuro, espécie do pluralidade de tempos, quando todos os povos de Deus estiverem finalmente reunidos à volta de algo variado, que nada será capaz de destruir.

Mas, do cristianismo, e sobretudo o templo mesmo da encarnação, da crucificação e da ressurreição, do sacrifício e da cura, que a crisma de origem africana²³ absorve. Meditando na história de Philippe e da escravidão em África, Edward W. Byden vê, no sofrimento do Filho do Homem, uma antecipação de prova com as quais se trata tanto

confrontada a raça negra. O Deus do salveto faz uma aposta encardendo-se no corpo negro salvando a humanidade, a repressão e a violência. A aposta para por um serendo a vir, aberto. A sem elion, o acontecimento da Cruz revela uma concepção de Deus e da sua relação com a humanidade sofridora — uma relação de justiça, de gratuidade e de reconhecimento incondicional. Nas duas o momentos que são a morte violenta de Cristo e a sua ressurreição revela-se a absoluta singularidade de uma transformação da condição humana — transferir algo que convoca a raça negra. Para as fazer digna de Salvação, esta deve tornar-se uma eternidade de fé, de conversão e de reciprocidade²⁴.

Para Martin Luther King, por exemplo, através da crucificação, Deus adquire o sua verdade de homem que enfrenta a sua dilaceração absoluta²⁵. Era contrapartida, o homem e Deus podem agora nomear-se um no outro, e para o outro. Convertendo o negativo em ser, é a própria morte que Cristo desafia. A questão que incutida a cristianismo afro-americano tem sobre se Cristo morreu verdadeiramente em vez do Negro? Não o libertar verdadeiramente da sua morte ao evitar-lhe compierem perante ele? Ou, mais importante ainda, não atribuir à sua morte um significado profundo que rompe radicalmente com o lado passivo de uma vida sem memória sob a cruz do racismo? Em Cristo, a morte não deixou de ser aquilo que há de mais radicalmente transformativo? É esse o sentido último da provação e da cura, a «descussão» e o «entredito» dos quais, de novo, Paulo fala. A pregação de Coloso busca se nestas simples palavras: «Pode

²² Jacques Le Goff, *Os peregrinos e os seus caminhos* por esse tempo que os seus olhos que não se podem mais ver. *Psychanalyse, a a vida*.

²³ Ver James Dubler, *The Cross of Redemption*, Princeton, Nova Jersey, 1990.

²⁴ Edward W. Byden, op. cit., pp. 179-180.

²⁵ Martin Luther King, *Letter to the people of Birmingham*, 1963, in *John R. Haynes, Birmingham*, 1963.

ou agora ser atribuído a experiência concreta da morte. Morrer pelo outro (diátria absoluta) não é impossível. A morte já não é imutável. O que existe e o devir infinito da vida, a reconexão total da subação e da tragédia, na reciprocidade absoluta e na apoteose do espírito. Nesta perspectiva, a verdade última do morrer reside na ressurreição, isto é, na possibilidade infinita da vida. A questão da ressurreição dos mortos, do regresso ou da instituição dos mortos à vida, pelo facto de fazer brilhar a vida de cada a morte a aspiração, tudo isso constitui a lóca do cristianismo, para lá da instituição eterna propriamente dita. É uma das coisas pelas quais a figura de Cristo, no seu projecto de diálogo total para o outro, ocupa um lugar decisivo na teologia política negra. Esta presença para o outro, e junto do outro, em testemunho do outro, isto será apenas um outro nome para a política da diátria, da oblação e da gratuidade?

Dito isto, por que direitos os Negros devem constatar a luta? Dependem do lugar em que se encontram: do contexto histórico aia que vivem e das condições objectivas da que dispõem. Tudo dependerá também da natureza das formas de racismo nas quais são classificados, quer como minorias históricas cuja presença não se conta mais cuja pertença integridade é nação-morreu a migração (como nos Estados Unidos), quer como minorias que esboçaram ao mesmo momento, nem encerrar enquanto tal, (como da França) ou então como uma maioria demográfica com poder político mas relativamente desprovida de poder constituinte (como da África do Sul). Mas quer que se queira os lugares, as épocas e as conjuncções, a história desta luta continua a ser o modo de partilha de pleno direito ao mundo que não é comum. Como pensar do estado de «um parte» o de «ter direitos»? Como participar na estrutura deste mundo e na sua divisão por

todos? Enquanto não se quiser firm a barreira biológica da desigualdade das raças e da selecção entre diferentes espécies humanas a luta das gentes de origem africana por aquilo a que poderemos chamar igualdade de partes — e, portanto, de direitos e de responsabilidades — continuará a ser uma luta legítima. Para tal, será, no entanto, de ser condanada não com o objectivo de se separar de outros seres humanos, mas em solidariedade com a própria humanidade — reforçando-se através da luta, por necessitar as múltiplas vozes da humanidade. No melhor das nossas tradições, a luta sempre teve como meta a libertação para um mundo verdadeiramente comum, a possível quebra das nações. É a que tem entregado a esta luta um canho de exemplo e de universalidade.

O projecto de um mundo comum baseado no princípio da igualdade das partes e da unidade fundamental do género humano e um projecto universal. É possível, se quisermos, ler sinais (fórmulas, é certo) no presente do mundo que há-de vir. A eclosão, a descontinuação e a selecção que nesse da não permanecer, além, faciem escurar-se — ainda que muitas vezes negadas — da desigualdade, da ausência de direitos e da discriminação contemporânea, incluem-se em nas nossas democracias. Além disso, não podemos fugir que a escravatura e a colonização não existiram ou que as heranças desta triste época foram totalmente liquidadas. A título de exemplo, a transformação da França em diátria e a legislação contra os estrangeiros que o Velho Continente adoptou neste início de século mergulham as suas raízes numa ideologia de selecção entre diferentes espécies humanas que, mal ou bem, nos enfeitamos por tradições.

Agora, uma vez que não eliminamos o racismo na vida e na imaginação do mesmo tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo para lá das raças. Mas para chegar

a este mundo, e uma do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma saliente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abre para o questionamento do mesmo tempo, e da partilha, do consenso e da abstração para o mundo. O peso da história encontra-se aí. É preciso aprender a carregar e a suportar o seu peso de uma maneira mais eficaz. Estamos condenados a viver não apenas com aquilo que produzimos, mas também com o que herdamos, e devemos aprender a viver tudo isso em liberdade. Uma vez que não somos intrinsecamente de uma mentalidade de menada ainda pela ideia da seleção entre diferentes tipos de seres humanos, e preciso trabalhar com o contra o passado, de maneira a que este possa abrir-se para um futuro comum, com dignidade para todos. O caminho passa pela produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia de justiça, da dignidade e do em comum.

Neste caminho, os novos condenados da Terra são aqueles a quem é negado o direito de ter direitos, aqueles que, segundo se pensa, não se devem manifestar, os condenados a viver em toda a espécie de estruturas da exclusão — os campos de concentração, os penais da punição, os milhares de lugares de detenção espalhados pelos nossos impérios jurídicos e políticos. São os expulsos, os deportados, os expulsos, os classificados e outros «sem papéis» — esses intrusos e esta exócia da nossa humanidade que nos aproximam a despatch, porque achamos que, entre eles e nós, resta há que valha a pena ser salvo, uma vez que eles produzem dentro a nossa vida, a nossa saúde e o nosso bem estar. Os novos «condenados da Terra» são o resultado de um brutal trabalho de controle e de seleção cujos pressupostos raciais são bem conhecidos.

Enquanto permitir a ideia segundo a qual só se deve justiça aos seres e que existem raças e povos designais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravidão e o colonialismo foram grandes feitos da «civilização», a tendência da separação continuará a ser mobilizada pelas vitórias históricas da expansão e da brutalidade europeia no mundo. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a «boa consciência» e o negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. Dito isto, se afirmamos é, primeiro, ser um homem livre ou, com o problema não é outro, «simplesmente um homem entre outros homens»⁴⁴. Um homem livre de tudo e, portanto, capaz de se auto-inventar. A verdadeira política de identidade consiste em incessantemente afirmar, actualizar e actualizar as suas capacidades de auto-invenção. O heterocentrismo é uma variante hipotética do desejo das pessoas de origem africana de não serem de serem centrais tendo a si próprias. É verdade que o mundo é antes de mais uma forma de relação consigo mesmo. Mas não há nenhuma relação consigo mesmo que não passe pela relação com o Outro. O outro não é só o que a diferença e o semelhante resultam. O que termina de imaginar será uma política do ser humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas não contendo nada, é verdade, o que pertencemos em conjunto sejam as diferenças. É só isso que precisamos, paradoxalmente, de pôr em comum. Tudo isto passa pela reparação, não e, por uma ampla concepção da justiça e da responsabilidade.

⁴⁴ Thomas Paine, *Dois Tratados*, p. 106.

EPÍLOGO

Existe apenas um mundo

O nascimento da questão da raça — e portanto do Negro — está ligado à história do capitalismo.

O motor primário do capitalismo é o duplo instinto: por um lado, da violência (busca de todas as formas de lucro) e, por outro, da abolição de qualquer dissensão entre os meios e os fins. No seu sentido explendor, o negro — o negro — personificou o tema da raça — é o produto destes dois instintos e a figura exemplar de uma violência sem limites e de uma precariedade sem limites.

Poder predador, poder aniquilante e poder polvoroso: o capitalismo precisa sempre de súbditos racistas para explorar os recursos do Planeta. Antes o foi e é até hoje, ontem e hoje, ainda que actualmente esteja a colonizar o seu próprio corpo, e que as perspectivas de um desfecho do mundo nunca tenham sido tão evidentes.

A lógica da distribuição da violência à escala planetária não desperta nenhuma dúvida do mundo, mas mais que a vasta operação em curso de depuração das forças produtivas.

Do mesmo modo, não haverá somente em relação à Humanidade, enquanto não se fizer a economia da instituição da opressão ou da punição. Instituição, repetição

e justiça não condizem para a escalada colectiva em termos de humanidade. O pensamento acerca do que há de vir a ser, forçosamente, um pensamento da vida, de morte, da vida, do que terá de escapar ao sacrifício. Deve ser um pensamento em dissociação, um pensamento no movimento, um pensamento-mundo.

Conhece o mundo — o que ele é, as relações entre as suas diversas partes, a extensão dos seus mistérios e a quietude posterior, como habitá-lo, o que o move e o assaeta, para onde vai, as suas frentes e lutas, o seu possível fim — tem nos escapado desde o momento em que o ser humano se deitou no de carne, osso e espírito surto sob o signo do Negro, até à do *homem-marcador*, do *homem-metal* e do *homem-veludo*. No fundo, tem sido a mesma questão. E continuará a ser, pelo menos enquanto o *homem* não for o mesmo que dizer Humanidade, a vice-versa.

Na verdade, apenas existe um mundo. Ele é um Todo composto por três partes. De todo o mundo. De todos os mundos.

Edmond Glissant deu um nome a esta entidade viva e de múltiplas facetas: *O Todo o Mundo*. Pretensão subliminar a diferença simultaneamente económica e da epifania do próprio conceito da Humanidade — conceito sem o qual e em não propriamente dito, no seu carácter de coisa, nada significa.

É portanto a Humanidade toda ela que dá nome ao mundo. Ao conferir, assim, o seu nome ao mundo, ela delega-se nele e dele recebe confirmação da sua própria posição singular mas frágil, vulnerável e parcial, pelo menos em relação a outras forças do universo — esferomas e esferogelias, os objectos as moléculas, as divindades, as almas, os materiais, e seres que vivem os valores que colodem, se vertem e se transpõem, as águas que sobem, o sol que beija e queima e por aí a fora. Assim,

nó existe mundo por nomeação, delegação, materialidade e reciprocidade.

Mas toda a Humanidade se delega ao mundo e dele recebe confirmação do seu próprio ser, assim como da sua própria fragilidade, deixando, então, e diferindo entre o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos de ser de ordens maiores. Opõe-se ao mundo dos não-humanos, a Humanidade opõe-se a si mesma. Pois, ali, está a nação que nasce mas com o conjunto da vida que se manifesta, em alguma instância, a verdade da coisa que somos.

Na África de outrora, o sinal da epifania que é a Primeira ruína era a semente que se lança à terra, que nasce, renasce e produz tanto a árvore e o fruto, como a vida. Foi em grande parte para celebrar as múltiplas entre a semente e a vida que os africanos antigos inventaram báls e linguagens, objectos e técnicas cerimoniais e rituais, obras de arte e, até, instituições sociais e políticas. A semente produz a vida num ambiente frágil e hostil, no ato do qual a Humanidade encontra trabalho e destino, mas que ela também deve proteger. Este universo tinha, naturalmente, necessidade de ser restaurado. A maior parte dos saberes tradicionais servia apenas para este labor interminável de restauração. Era do conhecimento geral que a natureza esculpe uma forma, em si. Era impossível modelá-la, transformá-la e dominá-la, se não se entivesse em diálogo com ela. No entanto, esta dupla tarefa de forma-formação e da regeneração participava de um conjunto cronológico cuja função era consular cada vez mais o campo de relações entre os seres humanos e os outros seres vivos com os quais eles partilham o mundo.

Partilhar o mundo com outros seres vivos, eis a dívida por existência. Da de facto e principal razão para a dualidade tanto dos humanos como dos não-humanos

Neste sistema de troca, da reciprocidade e da mutualidade, humanos e não-humanos eram o lado uns dos outros.

Edmund Glissant não falava de lodo como se fosse um simples refúgio de matéria — uma substância ou elemento aparentemente inerte, uma parte aparentemente perdida, desvirtuada, entesourada à sua fonte e que as águas acarretam. Glissant considerava o lodo como um sentido depositado nas margens dos rios, no meio dos aquípélagos, no fundo dos oceanos, ao longo dos vales e no sopé das falésias — por todo o lado e, sobretudo, nos lugares úmidos e doces de onde, nem interrompida reviravolta, do estranho emergem inúmeras formas de vida, do trabalho e da linguagem.

A durabilidade do nosso mundo, frêvele ele, devia ser pensada a partir do senso de história, o passo do concreto e da estrutura causal, de nossa modernidade, aquela que se unificou com o tráfico negreiro e que dele se alimenta durante séculos. O mundo que emerge desta estrutura causal compõe-se de fragmentos esculpidos humanos sepultados sob o concreto e que, a pouco a pouco, se fazem esquecer e se distam de carne. É feito de toneladas de cacos e de cinzas, de pedaços de palavras dispersos que logo se partam e, a partir dos quais, num milagre, se reconstituam a língua, no local de encontro entre o ser humano e o seu animal. A durabilidade do mundo depende da nossa capacidade de reunir os seres e as coisas aparentemente sem vida — o homem morto, devolvido ao pó pela seca, economia, aquele que, pobre de mundo, trafica com os corpos e a vida.

O mundo não vai durar a não ser que a Humanidade se erigisse na tarefa de construção daquilo que é preciso chamar de senso de vida. Se a nossa a pensar for de não senso de história e de eternas que o mundo seja mundo,

então e nessa vocação para durar não pode realizar-se quando o desejo de vida for a pedra de toque de um novo pensamento, da política e da cultura.

Nos antigos Dogons, este labor sem fim de reparação tinha um nome — a dielactia de carne e da sermão. A tarefa das instituições sociais era a de lutar contra o morte do ser humano e de reinar-lhe a corrupção, isto é, a sua degradação no pó. A máscara era o símbolo por excelência da deturpação dos seres vivos na luta contra a morte. Sinalacro do espírito e substância do corpo parecível, a sua função não era apenas a de comemorar os difuntos. Era também a de transmitir a transferência do corpo (fetiche ou parecível) e apoteose do mundo e a sua complexidade. É na intenção de regressar à fonte da vida como forma imperceptível e impalpável que o trabalho de reparação nos convoca.

Nestas condições, mesmo que se criem fronteiras, se ergua muros e se delimitem enclaves, que se divida, das águas, da escarpa, e se tente suprimir da Humanidade aqueles e aqueles que se rebelam, se despartam ou, ainda, todos os que não se parecem conosco, ou com os quais pensamos ainda nos vir a entender, existe apenas um mundo, e todos temos direito a ele. Este mundo pertence-nos a todos, com igualdade, e todos somos seus herdeiros, apesar dos diferentes maneiras de o habitar, de onde provém precisamente a efectiva pluralidade de culturas e de modos de vida. Deste não significa de todo oculto a brutalidade e o cinismo que reside e se recusa a reconhecer dos povos e das nações. Trata-se simplesmente de reconhecer uma dualidade insalvável, insensível, cuja origem se situa sem dúvida no início dos tempos modernos — isto é, o irreversível processo de ruptura e de entrelaçamento das culturas, dos povos e das nações.

Existe apenas um mundo, pelo menos por enquanto, e esse mundo é todo aquilo que existe. Consequentemente, o que temos em comum é o sentimento ou, melhor, o desejo de ser, cada um à sua maneira, um ser humano completo. O design de plenitude humana é algo que todos compartilham. O que, aliás, nos é cada vez mais comum e, ao mesmo tempo, a proximidade do distante. É o facto de termos de partilhar, querirmos ou não, este mundo que é todo o que existe a todo o que temos.

Para construir este mundo que é o nosso, será necessário restituir, àqueles e àqueles que passaram por processos de abstracção e de classificação no hostilidade, a parte da humanidade que lhes foi roubada. Nesta perspectiva, o conceito de reparação, pois além de ser uma categoria económica, vemte para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para a reposição de laços que foram quebrados reestabelecendo o jogo de reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade.

Restituição e reparação estão portanto no centro da própria possibilidade da construção de uma consciência comum do mundo, ou seja, do cumprimento de uma justiça universal. Os dois conceitos de restituição e de reparação baseiam-se na ideia segundo a qual cada ser humano e intrinsecamente depositário de uma parte da Humanidade. Esta parte inalienável pertence a cada um de nós e, na verdade, torna-nos, simultaneamente, diferentes e semelhantes uns aos outros. A ideia da restituição e da reparação implica por conseguinte o reconhecimento daquilo a que podemos chamar a parte do outro, que não é o outro, e da qual ao mesmo tempo o guardo, quer queira quer não. Esta parte do outro não posso apropriá-la sem consequências para a ideia de si, da justiça, do direito, em suma, da Humanidade, ou ainda para o

projecto do universal, se for este efectivamente o seu destino final.

Reparação há que existir, porque a história desses lesões e contrições, O processo histórico foi, para grande parte da nossa humanidade, um processo de habitação à espreite do outro — morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada. Esta habitação à morte do outro, daquele ou daquela com quem se cria nada haver para partilhar, estas formas múltiplas de enfiamento das fronteiras vitais da vida em morte da vida ou da diferença, tudo isto deriva vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e económicas. Tais lesões e cicatrizes impedem de fazer comunidade. De facto, a construção de comum é inseparável da reativação da comunidade.

Por definição, a questão da comunidade universal coloca-se portanto em termos de habitação do Outro, de cidade prestada ao Outro — o que é absolutamente diferente de uma cidade que perseguida antes de mais exclusão; permanecer articulando aquilo que, por si só, não é próximo. Esta forma de desapegoamento é, na verdade, o contrário da diferença. Na maior parte dos casos, a diferença é o resultado da construção de um desejo e de um trabalho de abstracção, de classificação, de divólio e de encasnelamento — um gesto de poder que, por conseguinte, é interiorizado e reproduzido nos gestos da vida de todos os dias, inclusive pelas próprias instituições. Muitas vezes, o desejo de diferença emerge precisamente a dos lugares onde se vive mais intensamente a experiência de exclusão. Nestas circunstâncias, a proclamação da diferença é a linguagem insensível do desejo de não inclusão e da inclusão.

Mas se, de facto, a diferença emerge no desejo (isto é a verdade), esse desejo não é necessariamente desejo de

poder. Também pode ser o desejo de ser protegido, de ser poupado, de ser preservado do perigo. Por outro lado, o desejo de diferença não é também necessariamente o oposto do projecto do *em comum*. De facto, para aqueles que passaram pela desintegração colonial ou a quem, assim dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. Mas, como vemos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um movimento de um projecto mais vasto — de um mundo que a virá, de um mundo antes de nós, no qual a destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do assentamento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo consueça.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO — O DEVER-SEGRE DO MUNDO	9
Vertigineoso conjunto	13
A raça no futuro	18
CAPÍTULO 1 — A QUESTÃO DA RAÇA	31
Elaboração e enclausuramento do espírito	36
Recalibragem	44
O substantivo «Negro»	52
Apostasia, verdade e simulacro	64
A lógica do recinto fechado	71
CAPÍTULO 2 — O POLO DA ALUCENAÇÃO	75
Uma humanidade protegida	75
Atribuição, interiorização e inversão	79
O Negro, de branco, e o Branco, de negro	84
Paradoxos do nome	92
O kolossal do mundo	99

Partilha do mundo	101
O nacional-colonialismo	112
Privacidade e exotismo	120
Autocensura	125
Limites da amizade	131
 CAPÍTULO 2 — HERANÇA E AUTODETERMINAÇÃO	139
Liberalismo e perenismo racial	141
Um homem como os outros?	150
O universal e o particular	154
Tradição, memória e criação	162
A circulação dos mundos	167
 CAPÍTULO 4 — O PEQUENO SEGREDO	179
Histórias do potestado	181
O espelho enigmático	190
Encontro da sacerdotia	196
O tempo negro	207
Corpo, estímulos e efígies	216
 CAPÍTULO 5 — RÉQUIE PARA O ESCRAVO	223
Multiplicidade e excedente	224
O tempo humano	230
Do escravo e do fantasma	235
Da vida e do trabalho	244

 CAPÍTULO 6 — CLÍNICA DO SUJEITO	253
O senhor e o seu negro	255
Luta de raças e autodeterminação	259
A molhada em humanidade	262
O grande estrepito	272
A violência emancipadora do colonizado	278
A mason de glória	286
Democracia e poética da raça	289
 EPILOGO — EXISTE APENAS UM MUNDO	299

Obra erudita e iconoclasta de um dos maiores teóricos do pós-colonialismo, *Crítica da Razão Negra* aborda a evolução do pensamento racial na Europa, resgatando o conceito de Negro e de homem-marcador. Num mundo em que o neoliberalismo e a reativação da lógica das raças que ele engendra desencadeiam a universalização tendenciosa da condição negra – convertendo o Negro no paradigma de uma humanidade subalterna –, Achille Mbembe apresenta-nos um verdadeiro programa filosófico e denuncia modelos de submissão, depredação e exploração. Inconformado com um quotidiano em que se sujeita ainda a semelhante à lógica mercantil que fora em tempos a da plantação e a da colónia, *Crítica da Razão Negra* considera urgente a descolonização mental da Europa e outros dominantes para combater uniformemente à escala planetária o racismo global tecido pelo capitalismo selvagem, no qual todos zangamos os nervos «negros».

9789724001414

